Petre Semen şi Liviu Petcu
(coordonatori)

# PĂRINȚII CAPADOCIENI

Editura Fundaţiei Academice „AXIS”
2009

Petre Semen și Liviu Petcu
(coordonatori)

---

# PĂRINȚII CAPADOCIENI

*Colecția UNIVERSITARIA* (101) *Seria Teologie*

Coordonator: **Petru Bejan**

*Consilier editorial:* Mihai-Silviu Chirilă
*Redactor:* Daniel Jugrin

Pentru comenzi de cărți:
Tel: 0745065286 (domnul Petcu Liviu)

Editura Fundației Academice AXIS
Editură acreditată CNCSIS (cod 122)
B-dul Carol I, nr. 11, B, 202
700506 Iași, România
Tel. / Fax: 0232 201653
E-mail: *faxis@uaic.ro*
© 2009

ISBN: 978-973-7742-80-3

Petre Semen şi Liviu Petcu
(coordonatori)

# PĂRINȚII CAPADOCIENI

Editura Fundației Academice „AXIS”
2009

# Autorii colaboratori ai volumului

1. **Gheorghe Vlăduțescu** – Academician, Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.
2. **Constantin Voicu** – Arhidiacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", disciplina „Patrologie și literatură patristică".
3. **Ioan Caraza** – Diacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", disciplina „Patrologie și literatură patristică".
4. **Petre Semen** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", disciplina „Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică biblică".
5. **Nicu Dumitrașcu** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea din Oradea, Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă, disciplina „Patrologie și literatură patristică".
6. **Vasile Nechita** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Ovidius" din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Misiologie și Ecumenism".
7. **Tudor Ghideanu** – Profesor Universitar Doctor Emerit, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Filosofie.
8. **Constantin Marin** – Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Filosofie.
9. **Sergiu Mihail Tofan** – Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Dunărea de Jos" din Galați, Facultatea de Filosofie.
10. **Marius Liviu Telea** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului".
11. **Dan Chițoiu** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Filosofie Bizantin".
12. **Carmen Bolocan** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", disciplinele „Catehetică și Didactica specialității (Religie)".
13. **Adrian Marinescu** – Lector Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", disciplina „Patrologie și literatură patristică".
14. **Dorina Tărnăuceanu** – Lector Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Litere, Catedra de Limbi clasice, italiană, spaniolă.
15. **Nicoleta Leon** – Asistent Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Psihologie, disciplina „Limba engleză".
16. **Mircea Cricovean** – Preot, Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", disciplina „Patrologie și literatură patristică".

17. **Gabriel Roman** – Preot, Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului".
18. **Nicolae Dorneanu** – Preot, Doctor în Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, disciplina „Istoria Filosofiei".
19. **Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu** – Doctor în Litere (Limbi clasice), Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași.
20. **Liviu Petcu** – Diacon, Asistent cercetător științific, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae"; doctorand, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", disciplina „Patrologie și literatură patristică".
21. **Rodica Pop** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Istoria Filosofiei".
22. **Daniel Jugrin** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", disciplina „Istoria și filosofia religiilor".
23. **Laura Enache** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași; Facultatea de Litere, disciplina „Limbi clasice".
24. **Constantin Răchită** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Litere, disciplina „Limbi clasice".
25. **Vladislav Nedelcu** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", disciplina „Teologie fundamentală și Misiologie".
26. **Lucian (Lavrentie) Carp** – Ieromonah, masterand, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Litere, Masteratul „Limbi, literaturi și civilizații clasice".
27. **Ionuț Mihai Constantin** – licențiat în Filosofie, Facultatea de Filosofie, student, Facultatea de Litere, specializarea „Limbi clasice – Limbă și literatură străină", Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași.
28. **Mihai-Silviu Chirilă** – redactor și traducător de carte teologică, absolvent al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași.
29. **Andrei Bejan** – Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae".

# Cuprins

*Autorii colaboratori ai volumului* ..... 5

*Prefață* ..... 7

STUDII

Gheorghe Vlăduțescu. *O hermeneutică a textului în secolul al IV-lea* ..... 11

Constantin Voicu. *Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa* ..... 23

Ioan Caraza. *Revelația divină prin jertfa răscumpărătoare a lui Hristos în lumina Sfintei Scripturi la Sfântul Vasile cel Mare* ..... 43

Petre Semen. *Hermeneutică și exegeză la Sfinții Capadocieni* ..... 55

Nicu Dumitrașcu. *Sfântul Vasile cel Mare în Armenia [o misiune surprinzătoare primită din partea împăratului Valens]* ..... 63

Vasile Nechita. *Centralitatea lui Hristos în Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare* ..... 71

Sergiu Tofan. *Erezie sau teologumenă ? Grigorie de Nyssa și tema apocatastazei* ..... 87

Tudor Ghideanu. *Pentru „filosofia adevărată", împotriva „filosofiei deșarte" a celor „din afară"* ..... 97

Constantin Marin. *Patristica capadociană* hrysum genos, aurea aetas *a ortodoxiei răsăritene – sfântul Grigorie de Nazianz,* prōtūrgos *și* prophilaktikos *al teologiei* ..... 137

Marius Telea. *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni* ..... 151

Dan Chițoiu. *Conturarea noțiunii de* persoană *la Părinții Capadocieni și originarea ideii de libertate în cultura europeană* ..... 171

Carmen-Maria Bolocan. *Strategii (principii) didactice în* Omiliile *Sfântului Vasile cel Mare* ..... 183

Adrian Marinescu. *Învățătura despre lumină (φῶς/φαῦσις) și funcția ei liturgică în lume la Sfântul Vasile cel Mare. De la Sfânta Scriptură la Sfântul Grigorie Palama și Părintele Dumitru Stăniloae* ..... 211

Mircea Cricovean. *Crâmpeie din viața și activitatea Părinților Capadocieni potrivit corespondenței vasiliene* ..... 265

Gabriel Roman. *Părinții Capadocieni. Izvoare istoriografice pentru a doua jumătate a secolului al IV-lea* ..... 279

Neculai Dorneanu. *Cunoaştere şi libertate. Sau despre o posibilă pastoraţie de sine în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa* ..... 303

Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu. *Sfântul Vasile cel Mare* Împotriva lui Eunomiu. *Terminologia trinitară între lingvistică şi apofatism* ..... 333

Liviu Petcu. *Conceptul de* epectază. *Influenţa Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul* ..... 371

Rodica Pop. *Despre* chip *şi* asemănare *în scrierile Părinţilor Capadocieni* ..... 395

Daniel Jugrin. *Consideraţii cu privire la datarea şi autenticitatea tratatului* Adversus Eunomium *al Sf. Vasile cel Mare* ..... 431

Mihai-Silviu Chirilă. *Eshatologia lui Grigorie de Nyssa în contextul gândirii Antichităţii târzii* ..... 441

Constantin-Ionuţ Mihai. Scrisoarea CLXXVIII *a Sfântului Grigorie din Nazianz. O lectură protreptică* ..... 463

Andrei Bejan. *Sfântul Vasile cel Mare în evlavia poporului român* ..... 477

TRADUCERI

Sfântul Grigorie de Nazianz. Discursul polemic la Grigorie de Nazianz. Câteva consideraţii lingvistice pe marginea exordium-ului *invectivei I. Împotriva lui Iulian.* (*Traducere din limba greacă veche de Claudia Dorina Tărnăuceanu*) ..... 489

Sfântul Vasile cel Mare. Împotriva lui Eunomiu, I. 5-10 (*Traducere din limba greacă veche de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu*) ..... 497

Sfântul Vasile cel Mare. Capetele / capitolele regulilor mici (*Traducere din limba greacă veche de Laura Enache*) ..... 511

Sfântul Grigorie de Nazianz. Argument dramatic al celui între sfinţi părintele nostru Grigorie Teologul, cuprinzând, după modelul lui Euripide, întruparea cea care a avut loc pentru noi a lui Iisus Hristos şi pătimirea Mântuitorului Universului (*Traducere din limba greacă veche de Constantin Răchită*) ..... 523

Sfântul Vasile cel Mare. Despre botez (*Traducere din limba greacă veche de Lucian (Lavrentie) Carp*) ..... 529

Emile J. Prister. O notă biografică- fraţii şi surorile Sfântului Grigorie de Nyssa (*Traducere din limba engleză de Nicoleta Leon*) ..... 579

Andreas Andreopoulos. Eshatologia şi restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigore de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul (*Traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă*) ..... 583

Kathryn Rombs. Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa : câteva implicaţii logice (*Traducere din limba engleză de Liviu Petcu*) ..... 591

Nikolai A. Lipatov. Problema paternităţii *Comentariului la Profetul Isaia* atribuit Sf. Vasile cel Mare (*Traducere din limba engleză de Daniel Jugrin*) ..... 597

Ilarion Alfeev, Mihail Jeltov. Sfântul Grigorie de Nazianz, opera şi activitatea sa din perioada constantinopolitană (*Traducere din limba rusă de Vladislav Nedelcu*) ..... 605

RECENZII

Anthony Meredith, *Capadocienii* (recenzie de Liviu Petcu) ..... 629

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani* (vol. I)
(recenzie de Vladislav Nedelcu) ..... 631

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani* (vol. II)
(recenzie de Liviu Petcu) ..... 635

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani.*
*Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Eclesiastică* (vol. III)
(recenzie de Liviu Petcu) ..... 639

Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*
(recenzie de Mihai-Silviu Chirilă) ..... 643

Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteza neopatrisică*
*a teologiei şi ştiinţei* (recenzie de Mihai-Silviu Chirilă) ..... 647

*Index* ..... 651

# Prefață

După cum se știe, în ședința de lucru din 29 octombrie 2008, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2009 ca an comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379 – de la a cărui trecere la cele veșnice se împlinesc 1.630 de ani), și al celorlalți Sfinți Capadocieni, în Patriarhia Română. Programul manifestărilor – elaborat de Cancelaria Sfântului Sinod și care se desfășoară atât la nivelul Patriarhiei Române, cât și al eparhiilor din țară și străinătate – cuprinde conferințe teologice și pastoral-misionare, simpozioane științifice, seri duhovnicești, proiecte editoriale, pelerinaje în provincia Capadocia (Turcia) etc. Precum se precizează și pe site-ul Patriarhiei Române, scopul tuturor acestor manifestări este de a evidenția contribuția Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți Sfinți Capadocieni la definirea și apărarea învățăturii de credință, la tâlcuirea Sfintei Scripturi, la îmbogățirea tezaurului liturgic și canonic, aportul la dezvoltarea vieții monahale, ca exemplu pentru lucrarea pastoral-misionară și social-filantropică actuală a Bisericii Ortodoxe Române. În același timp, prin traducerea parțială sau integrală a operei lor în limba română, prin alcătuirea de ediții tipărite ale operei lor, contribuții ale teologilor ortodocși români la studierea vieții și operei acestora etc. se urmărește sublinierea prezenței Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, și a celorlalți Sfinți Capadocieni în conștiința Bisericii Ortodoxe Române.

Cei trei Sfinți Părinți formează grupul *Marilor Capadocieni* ce au trăit în secolul al IV-lea numit și *secolul de aur al Bisericii creștine*, pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine și cele mai luminate minți ale epocii patristice. În manualele de *Patrologie*, acest secol este cuprins în perioada a doua a literaturii patristice ce se întinde de la anul 313 (Edictul de la Milan) până la 461 (data morții împăratului Leon I). Cei trei bărbați virtuoși, numiți și *cei trei Capadocieni* : Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut. Strâns uniți de legăturile de sânge și de prietenie, au contribuit cu toții la triumful credinței în Niceea și Constantinopol, în Orient și în special în Asia Mică. Cât privește talentul și dăruirea de sine a fiecăruia pentru binele Bisericii, se poate spune că s-au completat unul pe altul : Sfântul Vasile era cu preeminență om al acțiunii, Sfântul Grigorie de Nazianz, orator, iar Sfântul Grigorie de Nyssa, filosof.

Prezentul volum, intitulat sugestiv *Părinții Capadocieni*, apare sub coordonarea și îngrijirea colectivului de cercetare al Departamentului Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași, din cadrul Universității „Al. I. Cuza" și se înscrie în lista activităților cultural-teologice din acest an. Volumul cuprinde studii despre viața, activitatea și opera Părinților Capadocieni (Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa), traduceri din opera acestora și din autorii moderni care s-au dedicat cercetării operei și învățăturii celor trei Părinți, precum și recenzii la cărțile despre viața și opera acestora.

Studiile publicate în acest volum sunt alcătuite de profesori de Teologie, Filosofie, Psihologie, Limbi clasice și moderne de la mai multe Universități din țară, precum și de tineri doctoranzi și masteranzi în domeniile deja menționate. Sunt tratate teme, idei și învățături ale Părinților Capadocieni neabordate până acum în teologia românească.

Ne face o mare bucurie să menționăm faptul că volumul cuprinde contribuțiile celor mai importanți patrologi din țară. De asemenea, au fost incluse o serie de traduceri inedite din limba greacă veche, a unor texte care nu au mai fost traduse până acum în limba română.

Dacă patrologul Anthony Meredith în prefața cărții sale intitulată *The Cappadocians*, tradusă la noi de Pr. Constantin Jinga, în anul 2008, la Editura Sophia, menționa cu regret – ce-i drept în anul 1995 – că în limba engleză, nu este nici o lucrare dedicată celor trei Părinți Capadocieni, putem constata că la noi în țară situația nu a fost deloc similară. Continuându-și ideea, patrologul englez preciza că, exceptând unele mențiuni în câteva tratate de istoria gândirii creștine, foarte greu se poate găsi vreun material despre contribuția Capadocienilor, de altfel atât de bogată, la istoria creștinismului. În perioada modernă s-a scris destul de mult despre spiritualitatea celor trei, mai cu seamă despre cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, dar aproape deloc în limba engleză. S-a mai tradus ceva din operele lor, mai ales în seria „Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers" și „Classics of the Western Spirituality". În afara tratatului *Despre Sfântul Duh* și a *Epistolelor*, traduse de R. de Ferrari în „Loeb Classical Library", mai nimic din scrierile Sfântului Vasile nu este accesibil. Iar în privința lui Grigorie de Nazianz, situația este și mai precară.

Citind aceste surprinzătoare mărturisiri, realizăm că la noi în țară preocupările teologilor față de operele celor trei Părinți Capadocieni au început încă de timpuriu și au fost consistente. Primele traduceri din opera Capadocienilor sunt realizate de ucenicii Sfântului Paisie Velicikovski (1722-1794), de la Mănăstirea Neamț. Unul dintre ei – Ieromonahul Ilarion –, care a făcut studii la Academia domnească din București, l-a însoțit pe Paisie Velicikovski la Dragomirna, Secu și Neamț unde a desfășurat o remarcabilă activitate ca traducător și „dascăl de limbă elinească", operând traduceri din operele Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul și alții, cea mai importantă fiind traducerea *Hexaimeronului* Sfântului Vasile, însoțit de un lung comentariu original (peste 200 de pagini, pregătite pentru tipar), cu peste 500 de note. Acest comentariu cuprinde primul tratat de cosmografie în limba română. (Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 588).

De bună seamă, în ultimii ani, s-a intensificat traducerea operelor Părinților Capadocieni și în limba engleză, alcătuindu-se ediții critice, cărți, volume colective, studii atent și riguros elaborate pe marginea operelor lor, iar la noi, pe parcursul acestui an, în mod deosebit.

Volumul de față – *Părinții Capadocieni* – constituie un pios omagiu adus celor trei mari arhipăstori, care rămân în memoria vie a Bisericii ca niște faruri călăuzitoare pentru toate generațiile de preoți și de credincioși ce se vor împărtăși de paradigmele viețuirii și operei lor. Citirea acestui volum va fi de un real folos în aprofundarea dogmelor credinței creștine și a modului de viețuire duhovnicească înaltă. Nutrim nădejdea că el va fi primit cu bucurie atât de specialiștii în Patrologie și literatură patristică, cât și de toți creștinii preocupați de viața și opera celor care formează „treimea capadociană".

Petre Semen
Liviu Petcu

IOAN CARAZA

# Revelația divină prin jertfa răscumpărătoare a lui Hristos în lumina Sfintei Scripturi la Sfântul Vasile cel Mare

## Lucrarea Sfântului Duh în Biserică prin Hristos după mărturia Sfintei Tradiții

Ca stare originară a Bisericii de plinătate prin Duhul Sfânt, Biserica nu-şi aparţinea sieşi, ci lui Hristos ca Domn preamărit prin Duhul Sfânt. Hristos este, deci, atât „temelia" (1 Cor. 3, 11), cât şi „Capul" Bisericii (Ef. 4, 15). Lucrarea păstorilor Bisericii a fost împărtăşirea apostolică a lui Hristos, în sensul de „paştere a oilor" (Ioan 21, 16-17), iar nu de stăpânire asupra lor (1 Petru 5,2). În acest sens nici Israel nu aparţinea decât lui Dumnezeu, după cum nici Adam în starea primordială nu era al său, ci fiu al lui Dumnezeu. Decalajele între Biserica de Răsărit şi cea de Apus au apărut odată cu evenimentele ce au zguduit Biserica apostolică în sec. IV, de care teologia nu poate face abstracţie. Zguduirea Bisericii din interiorul ei prin erezia ariană a făcut necesară precizarea tradiţiei apostolice în întreaga Biserică. Erezia a avut o evoluţie dialectică, declanşând prin extremele ei, de-a dreapta şi de-a stânga, Sinoadele Ecumenice pentru mărturisirea liturgică a credinţei adevărate. Dacă secolul al IV-lea a fost numit pe drept cuvânt „epoca de aur" a literaturii patristice, în ceea ce priveşte unitatea Bisericii, această perioadă a fost mai grea decât cea a persecuţiilor din cauza perspectivei de pierdere a lui Hristos ca „Mire" al Bisericii (Mt. 9, 15) din care izvora puterea unificatoare a Duhului Sfânt. Era epoca întâlnirii celei mai directe a Evangheliei cu filosofia antică în Răsărit, în care mulţi teologi au vrut să ştie Evanghelia şi cunoaşterea lui Dumnezeu prin ea în Hristos, anexată la filosofia antică, la o înţelepciune a lumii care nu cunoştea pe Dumnezeu Cel adevărat descoperit în Hristos prin Jertfa Sa răscumpărătoare, ci numai un dumnezeu al cugetării omeneşti.

În ceea ce priveşte situaţia Bisericii în secolul al IV, zguduită din temelii până acolo încât a fost nevoie ca un Sinod Ecumenic să precizeze învăţătura adevărată despre Hristos, Sfântul Vasile cel Mare ne redă un tablou al unei

celebre lupte navale[1]. Astfel, dacă Sinodul ecumenic a precizat învățătura, dar nu a adus pacea în Biserică[2], Sfântul Vasile cel Mare a luat inițiativa de a preciza și adânci temeliile apostolice ale Bisericii ca răspuns la nevoile apărute inevitabil din cauza ereziei : în primul rând pe Mântuitorul Hristos, simbolizat prin „catargul" corăbiei de care s-a legat eroul antic Ulise la ademenirea sirenelor o dată cu astuparea cu ceară a auzului ademenit de cântarea de sirenă a filosofiei. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, Mântuitorul Hristos este „stâlpul de foc" al călătoriei prin pustia dezbinării, piatra din capul unghiului, ziditorul casei, fără de care „în zadar s-ar osteni lucrătorii" (Ps. 126, 1). De aceea, în centrul teologiei sale, Sfântul Vasile cel Mare a așezat Jertfa liturgic--euharistică a Mântuitorului, căci unitatea Bisericii izvorăște din comuniunea euharistică (Ioan 7, 38-39). Nu poate fi Biserica Una, dacă Hristos nu este Același. Nu se poate primi darul Duhului Sfânt, dacă nu se împărtășește plinătatea lui Dumnezeu în Hristos, ca o haină de nuntă a bucuriei, pe care Duhul Sfânt o preface în mângâiere. Jertfa Mântuitorului este puterea de trecere pascală în Hristos (Ioan 1, 12) în care taina unirii ca bucurie și mângâiere, este lucrată de către Duhul Sfânt, Biserica având ca primă caracteristică a ei „unitatea", așa cum a hotărât Sinodul al II-lea ecumenic, care a dogmatizat învățătura Sfântului Vasile cel Mare, ca ecleziologie pnevmatologică.

Mântuitorul Hristos a adus Duhul Sfânt ca un Botez al Bisericii (Lc. 3, 16), iar Duhul Sfânt a adus pe lângă puterea propovăduirii și mărturia Scripturii lăsată însă numai ca „Evanghelie" a bucuriei (Romani 15, 4), așa cum Jertfa lui Hristos, izvorul ei ca și izvorul Bisericii, este „Euharistie" a recunoștinței. Așezând toate aceste elemente apostolice în rânduială, Sfântul Vasile cel Mare, ca un înțelept călăuzitor al Bisericii, nu a fixat un nou început, ca Moise pentru Israel, nu a creat o tradiție răsăriteană, ci a pus în valoare puterea tradiției apostolice ca plinătate, caracteristica apostolică și universală a Bisericii.

Apropiindu-se de desăvârșire lucrarea de chemare și îndreptare a ucenicilor (Rom. 8, 29), Mântuitorul a subliniat prin următoarele cuvinte zidirea și unitatea Bisericii ca botez cu Duhul Sfânt : „Slava pe care mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca toți să fie una, precum și Noi una suntem" (Ioan 17, 22). „Slava" se referă la prezența Duhului Sfânt în firea Sa umană ca „dreptate, pace și bucurie a Împărăției lui Dumnezeu" (Rom. 14, 17), cu care El fusese uns de către Tatăl Său la Botez. Este vorba de ungerea mesianică : „Ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea, pentru aceea te-a uns pe Tine Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtașii Tăi" (Psalm 44, 9). Era o slavă prin Duhul Sfânt, „Duhul Adevărului, pe care lumea nu poate să-L primească, deoarece nu-L vede, nici nu-L cunoaște" (Ioan 14, 17). Dimpotrivă, Ucenicii care urmau Lui prin chemare Îl cunoșteau după spusele Mântuitorului și după mărturia lor : „Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi ; și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (Ioan 1, 14).

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 30, P.G. 32, col. 212-213.
2. Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, „Aspectul pnevmatic al ecleziologiei ortodoxe și importanța Tradiției la Sf. Vasile cel Mare", *Ortodoxia*, 1979, nr. 1, p. 90.

Această ungere însemna de fapt taina slujirii jertfelnice în Duhul Sfânt (Filip. 2, 7), pe care Hristos o simboliza prin „grăuntele de muștar al Împărăției lui Dumnezeu" (Mt. 13, 31). Zidirea Ucenicilor prin har a mers tot până la plinătate, adică până la asemănarea lor cu Hristos (Rom. 8, 29), întrucât cei ce-I urmează Lui se fac ca și El prin mutare pascală acolo unde se afla El după numele Său de Iahve: „Eu sunt Cel ce sunt" (Ieș. 3, 14), ca Dumnezeu viu simbolizat prin rugul aprins. Duhul Sfânt a putut veni peste ei numai întrucât Hristos se semănase în ei prin lucrarea Sa care a culminat cu Jertfa pascală. Este vorba de o întoarcere a ucenicilor la „izvorul vieții" (Ps. 35, 9) de care fuseseră „jefuiți" (Lc. 10, 30).

Tocmai din această plinătate prin puterea bucuriei Învierii în Hristos (Ioan 1, 12) ca o slavă, dar transformată în mângâierea Duhului Sfânt la Cincizecime ca taină a unității treimice, Hristos a plecat din fața ochilor ucenicilor pentru ca ei să poată cere și primi pe celălalt Mângâietor, Duhul Sfânt. Iar Duhul Sfânt le descoperă acestora, atât pe Hristos ca un adânc al lui Dumnezeu în care El trăise și vădise de fapt chipul Duhului Sfânt (Ioan 14), cât și faptul că și ei sunt asemenea lui Hristos, desigur păziți de El, devenind astfel *hristofori* prin faptul că deveniseră *pnevmatofori*: „Adăpați de Duhul, noi bem pe Hristos"[1]. Revelația Cincizecimii prin Duhul Sfânt L-a descoperit pe Hristos din fața ochilor, înăuntru, în inimile ucenicilor, preamărit ca Domn al bucuriei și mângâierii, sfințind pe Dumnezeu ca „Tată" în Hristos, a Cărui Jertfă a devenit Euharistie. În același timp Duhul a vădit și deosebirea dintre Hristos și lume ca vrăjmășie a lumii: „Acela va vădi lumea de păcat că oamenii nu cred în Mine" (Ioan 16, 9). Astfel, dacă la început Sfânta Scriptură spune: „Cuvântul era Viața", mai mult decât „suflare de viață" (Fac. 2, 7), prin Duhul Sfânt în Hristos arată că: „Duhul vă va învăța toate" (Ioan 14, 26), mai întâi ca putere a propovăduirii (*kerygma*), apoi și sub forma scrisă în canonul cărților Noului Testament.

Unitatea Bisericii este o lucrare a desăvârșirii în Hristos, o putere a Duhului Sfânt ca nuntă cu Mirele Hristos; este o unitate lucrată de Dumnezeu și pe care numai El o poate lucra (Isaia 40, 11). De aceea, Biserica Ortodoxă se roagă pentru păstrarea acestei plinătăți în Duhul Sfânt ca o slavă a unității simbolizate prin taina nupțială a bucuriei și pentru păzirea ei sub stăpânirea minunată a lui Hristos. Această unitate care ține de ființa Bisericii și care este pecete a Sfintei Treimi s-a păstrat, într-adevăr, mai ușor atâta vreme cât au fost persecuțiile. Dar o dată cu libertatea de la începutul secolului al IV-lea, încercările Bisericii prin ispite din interior au avut urmări mult mai grele decât cele ale persecuțiilor. „Greul zilei" și „arșița" amintite în parabola Mântuitorului (Mt. 20, 12) se vădeau în aceste perioade ale istoriei Bisericii. Când spunea: „Va veni o vreme când Mirele se va lua de la ei" (Mt. 9, 15), Mântuitorul arăta că astfel va fi afectată temelia unității. De aceea ei „vor posti" și vor mărturisi pe Hristos ca piatră de la temelia Bisericii, pe care astfel „porțile iadului nu o vor birui" (Mt. 16, 18). Într-adevăr „porțile iadului" o vor zgudui, dar nu o vor birui,

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Către Serapion*, I, P.G. 26, col. 546A.

chiar dacă unitatea ei va fi zdruncinată. În această perioadă Sf. Părinți au aprofundat Jertfa lui Hristos ca temelie a Bisericii prin Sf. Liturghie, au mărturisit în Sinoade credința cea adevărată și au inaugurat căutarea filocalică a lui Hristos ca Mire din convingerea profundă că nu doar Sf. Apostoli trebuiau să se bucure de plinătatea Lui, ci și întreaga Biserică până la sfârșitul veacurilor. Această Tradiție a fost numită „răsăriteană", pentru că în același veac al IV-lea Apusul a înclinat către o altă sursă a unității Bisericii și anume *primatul*, pe care a căutat să-l justifice retroactiv ca apostolic, pe când în Răsărit Jertfa Mântuitorului Hristos în Sfânta Liturghie avea să rămână pentru aceeași unitate a Bisericii *primat al Orientului*. Și astfel, atunci când, din cauza primatului, Apusul s-a separat de Răsărit în secolul al VIII-lea ca imperiu de Apus, demarând acapararea de jurisdicții din Răsărit, apoi în sec. al XI-lea ca Biserică, prin cuceriri ale cruciaților, Biserica Ortodoxă și-a luat drept călăuză a credinței mântuitoare pe Sfinții Trei Ierarhi, în frunte cu Sfântul Vasile cel Mare.

După adâncirea teologică a Jertfei Domnului în cadrul Sfintei Liturghii, Sfântul Vasile cel Mare a trecut la ermineutică, adică la înțelegerea Sfintei Scripturi ca o lucrare a Duhului Sfânt[1]. Astfel, el a îmbrățișat de la Origen ideea că adevărul se află în spatele literei Sfintei Scripturi, așa cum Întruparea lui Hristos nu a putut fi percepută sau cunoscută decât „dincolo", arătată pascal prin Jertfa Sa, prin care El a și împărtășit oamenilor viața Sa în trup[2]. Acest principiu a fost pus în evidență în lucrarea comună a Sfântului Vasile cel Mare împreună cu Sfântul Grigorie de Nazianz: „Filocalie din operele lui Origen". În această lucrare, Sfânta Scriptură ca literă este arătată ca o continuare a Întrupării Domnului, dar după cum Întruparea a fost numai arătată și nu a putut fi „cunoscută" decât prin Jertfa Domnului ca revelație, tot astfel, Sfânta Scriptură ca literă are nevoie de sfințire prin Jertfa lui Hristos, pentru ca tot Cuvântul lui Dumnezeu din ea să fie văzut ca „Adevăr".

În Mântuitorul Hristos ca Pantocrator, Întruparea înseamnă Jertfa care sfințește învățura Sa ca Evanghelie în locul Legii. Întruparea și Evanghelia nu pot fi separate. Nu se poate așeza Evanghelia înaintea Întrupării, caz în care Evanghelia ar rămâne fără Întrupare, singura care prin Jertfă a adus Duhul Sfânt, plinătatea, slava și unitatea Bisericii. De aceea, Jertfa lui Iisus Hristos este cheia Sfintei Scripturi, care arată Scriptura așezată în inima lui Hristos, provenind din inima lui Hristos prin Duhul Sfânt din inima Apostolilor, așa cum și în Vechiul Testament „Tablele Legii" au fost așezate, nicăieri în alt loc decât în Sfânta Sfintelor Templului. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare a așezat la temelia Sfintei Scripturi, Evangheliile anului liturgic bisericesc, moștenit din Biserica apostolică. Propovăduirea, în perioada orală a Evangheliilor, este o *Formgeschichte* care a stat la baza scrierii cărților Noului Testament și care a însemnat pentru Sfinții Apostoli doar împlinirea poruncii Domnului: „În dar

1. Prof. Dr. G. Galitis, „Schrift und Tradition beim Hl. Basilius", în *Basilius Heiliger der Einen Kirche*, Regensburg, 1979, p. 149.
2. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963, p. 142-143.

ați luat, în dar să dați!" (Matei 10, 8). Astfel, din felul cum Sfinții Apostoli au dat se poate vedea ceea ce au primit în dar. Acest „dar" este rodul bucuriei din plinătate (Rom. 8, 14). Dacă ar fi prefăcut în drepturi omenești, acest „dar" ar face să dispară nu numai bucuria, ci și puterea rugăciunii. Însă, prezența Duhului Sfânt pare să nu preocupe teologia primatului care în Biserica apostolică rămâne doar o simplă realitate istorică, nu pnevmatică.

Împărtășirea „firii dumnezeiești" (2 Petru 1, 4) a însemnat o putere cu care Ucenicii erau mânați de Duhul Sfânt ca plinătate în Hristos (Ioan 1, 16 ; Rom. 8, 14) . Prin urmare, sfințirea numelui lui Dumnezeu în Hristos ca faptă mântuitoare pentru om și ca încheiere a Noului Legământ prin Jertfă, este pentru Sfântul Vasile cel Mare izvorul scrierilor sfinte, pentru a lucra îndreptarea acelor oameni sfinți ai lui Dumnezeu care au scris apoi mânați fiind de Duhul Sfânt (2 Petru 1, 21). Sfântul Vasile cel Mare avea să arate că și în ceea ce privește Scriptura Vechiului Testament, la temelia Scripturii stă sfințirea numelui lui Dumnezeu prin actul eliberării din Egiptul robiei, așa cum prezintă el crearea lumii din nimic în „Hexaimeron". Prin aceasta el arăta de fapt că nimeni nu mai poate cunoaște pe Dumnezeu drept „Creator", chiar dacă era „Atotputernicul", dacă nu-L cunoaște mai întâi ca „Mântuitor" și astfel ca Dumnezeu „Atotțiitor" prin sfințirea numelui Său. Astfel, în conglomeratul cosmogoniilor antice, referatul creației din nimic în Vechiul Testament s-a dat în urma sfințirii numelui lui Dumnezeu ca Mântuitor al poporului Său, cu care în urma sfințirii Numelui a și încheiat un Legământ. Teologia Sfântului Vasile cel Mare avea să însemne astfel o cotitură radicală față de concepțiile cosmogonice antice dualiste. Într-adevăr Dumnezeu nu se arătase ca „Atotputernic" decât în Israel și nu la neamuri, care puteau considera ușor urmările păcatului strămoșesc drept rezultat al creației divine.

Jertfa L-a arătat pe Mântuitorul Hristos așa cum s-a arătat El Apostolilor: „dincolo", căci pentru viața Sa Învierea nu era o minune, ci adevărul că nu poate fi ținută de moarte și că El biruise de fapt moartea în rădăcinile ei din viața oamenilor de pe pământ, iar Jertfa însemna „săpare la rădăcina pomului de la care așteaptă roade" (Lc. 13, 8). Prin Înviere, El doar a deschis ochii oamenilor care L-au urmat până la asemănare cu El, ca să-L cunoască și de fapt să fie în cele din urmă mutați pascal în El. Având pe Hristos în inimi de la Duhul Sfânt odată cu Cincizecimea, ei nu mai doreau să se întoarcă la perioada când Îl aveau pe Hristos doar în fața ochilor: „Noi care L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem așa" (2 Cor. 5, 16). După Cincizecime, ei erau într-adevăr mânați de Duhul Sfânt în Hristos, nu pentru o înălțare a lor la cer, ci ca o putere slujitoare de a-L urma și în mormânt, ca o coborâre de la Ierusalim la Ierihon (Lc. 10, 30). Astfel în Hristos s-a vădit o antropologie originară pentru El, dar o antropologie nouă, restaurată pentru cei ce trec la Hristos prin credință. Acest lucru urma să fie prezentat intuitiv prin icoane. Este vorba de Hristos mutat în inimile ucenicilor și mișcat de Duhul Sfânt în imagini, spre deosebire de Hristos în fața ochilor, simbolizat prin „toiagul" care atinge stânca de piatră a inimii ca să curgă din ea apă, fiind vorba practic de încheierea drumului făcut cu ucenicii de la chemare, îndreptare și până la desăvârșire, și

ca împlinire a profeției: „Voi scoate din pieptul vostru inimile de piatră și vă voi da inimi de carne" (Iez. 36, 26) și „duh de rugăciune" (Zah. 12, 10).

Aici se înscrie o întreagă teologie a Sfântului Vasile cel Mare a cunoașterii lui Dumnezeu, de fapt ca neputință de a cunoaște pe Dumnezeu cu ochii trupești, și fără transfigurare prin Învierea lui Hristos și mângâierea Duhului Sfânt. Această teologie va fi urmată în spiritualitatea bizantină de alte teme majore ca: antropologia teandrică filocalică, mistica patristică, teologia icoanelor și isihasmul. Ca și pentru Sfântul Apostol Pavel (Efes. 4, 1-6), unitatea Bisericii la Sfântul Vasile cel Mare nu este un scop în sine, ci o urmare a desăvârșirii în Hristos. Ca trup al lui Hristos, Biserica este alcătuită din multe mădulare, fiecare cu darurile sale duhovnicești care se împărtășesc spre folosul tuturor, spre zidirea trupului lui Hristos[1]. În procesul lor de spiritualizare, harul desăvârșește ființele raționale, lucrând în sufletele acestora ca arta în artist, spune Sfântul Vasile cel Mare, subliniind că harul este mereu prezent, ca putere, dar intră în acțiune doar atunci când este pus în mișcare și este conceput ca un întreg în părțile sale, potrivit cu împărțirea harismelor, încât purtătorii acestuia devin mădulare unii altora, chiar dacă sunt cu harisme deosebite între ele[2]. Formele harului exprimă binefacerile lui Hristos[3]. Toată viața creștină este condiționată de Duhul Sfânt, care este marele Stăpân[4].

În Biserică, Sfântul Duh săvârșește o lucrare de unitate, asupra căreia Sfântul Vasile insistă ca și Sfântul Apostol Pavel: „Vă rog, fraților, aceeași să cugetați ca și Hristos Iisus..." (Filipeni 2, 4); „Iar dacă cineva cugetă altfel apoi și acolo îl va îndrepta Dumnezeu" (Filipeni 3, 15). În tratatul său *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile arată că discuțiile teologice care lămuresc adevărul de credință nu sunt fără folos, deoarece mântuirea nu este un act mecanic, ci participare conștientă la viața dumnezeirii în Hristos: „Să nu privim cu ușurință limbajul teologic, căci scopul chemării noastre este să ne asemănăm cu Dumnezeu, pe cât este cu putință firii omenești. Nu există asemănare fără gnoză, iar gnoza izvorăște dintr-un învățământ. Ori, Cuvântul este principiul întregului învățământ"[5]. În Biserica Ortodoxă, Tradiția este esența și viața ei concretizată în cultul liturgic. Așa cum demonstrează Sfântul Vasile cel Mare, Tradiția are caracter pnevmatologic ca mod unic de viață a Bisericii în Duhul Sfânt. În această Tradiție temelia credinței este Tradiția apostolică după mărturia Părinților[6]. După Sfântul Vasile cel Mare Tradiția este modalitatea primordială a Revelației divine, ca lucrări unice hristologice și pnevmatologice. Scriptura și Tradiția se află într-o unitate organică în Hristos, mai întâi ca adevăr, și apoi ca mod de primire a acestuia prin Duhul Sfânt. Fără Tradiție Evanghelia ar avea de suferit chiar în punctele ei esențiale[7].

1. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, P.G. 31, col. 921C-931B.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh* 26, 61, P.G. 32, col. 180B-181B.
3. *Ibidem*, 8, 17, P.G. 96B-97A.
4. Idem, *In Psalmos* 1, 3, P.G. 29, 216A.
5. Idem, *Despre Sfântul Duh* 1, 69 B.
6. *Ibidem*, 30, P.G. 32, 217B.
7. *Ibidem*, 27, P.G. 32, 188A-C.

Tradiția adevărată are răspunsul la întrebarea privind ținta către care este chemat omul în Hristos și felul cum îl ajută El pe om să atingă acea țintă. Ca și Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Vasile cel Mare arată că Sfânta Scriptură apără Tradiția, iar Tradiția ajută la interpretarea corectă a Scripturii, căci modul în care Apostolii și primii creștini L-au primit pe Hristos nu a fost fixat integral în Noul Testament. Fără a fi ceva nou față de Noul Testament, Tradiția este explicitarea practică a Noului Testament și trăirea legăturii cu Hristos prin Duhul Sfânt ca un întreg, care față de Sfânta Scriptură este mai mult decât suma tuturor părților sale componente, deoarece este o formă vie[1].

## Actualitatea biblică și ecumenică a ecleziologiei Sfântului Vasile cel Mare

Dacă am ales sec. al IV-lea pentru a documenta ființa și unitatea Bisericii în teologia de astăzi, comparând-o cu cea patristică de atunci, am făcut acest lucru nu pentru că situațiile Bisericii de atunci și de acum ar fi identice. Dezbinarea de atunci nu se aseamnănă cu cea de astăzi. Simbolul niceo-constantinopolitan nu s-a putut referi la ceea ce nu era atunci în discuție din punct de vedere ecleziologic, adică „primatul" și „Sola Scriptura", care nu se pot declara „erezii", ci doar ponderi diferite și unilaterale date unor elemente ale Bisericii apostolice în istoria ulterioară a Bisericii, și anume: persoana lui Hristos cu pondere deosebită în Biserica de Răsărit; Biserica în ea însăși ca unitate, nu prin Duhul Sfânt, ci prin structura primațială apuseană; și Scriptura ca singura măsură de apreciere și corectare a Tradiției cu pondere în Bisericile Reformei tot din Apus. Întrucât însă în Biserica Apostolică aceste elemente fundamentale sunt legate organic, nu se poate afirma una în mod unilateral fără a afecta și pe celelalte și nu se poate realiza ceva pozitiv sub imperiul uneia fără a influența și pe celelalte. De aceea, Bisericile se aseamănă cu cei trei magi în călătoria lor fierbinte spre Betleem, spre aflarea lui Dumnezeu în pruncul Iisus ca plinătatea harului, numit „pâine" deoarece s-a dat ca mană cerească în casa pâinii, adică pâinea cea spre ființă, care îi leagă din nou pe oameni de izvorul ființei, de rugul aprins, exprimat prin numele lui Dumnezeu de „Iahve" (Ieș. 3, 14).

Acesta este scopul dialogului celor trei structuri ecleziologice, călăuzite de steaua mărturisirii credinței, dar scopul lor nu este în primul rând „unitatea", ci descoperirea lui Hristos ca Mire al Slavei. Dacă Mântuitorul spune: „Pe această piatră (a mărturisirii) voi zidi Biserica Mea și porțile iadului n-o vor birui", astfel această afirmație nu este și un răspuns la întrebarea, cum va rămâne unitatea Bisericii. Căci scopul dialogului este nu unitatea, ci plinătatea

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă", *Ortodoxia* 1970, nr. 3, p. 337.

care duce la unitate ca putere a Duhului Sfânt (Ioan 17, 22) de plinătate și slavă. Poate că este o strategie a Providenței în ceea ce privește venirea Împărăției lui Dumnezeu, simbolizată de către Mântuitorul Hristos prin acel „aluat", pe care luându-l o femeie îl pune în trei măsuri de făină până când se dospește tot. Același sens ar avea și precizarea poziției fiecăruia dintre cei trei magi, când față de cel din casă, unul poate fi „pe casă", iar altul „la câmp" (Lc. 17, 31).

În ceea ce privește concepția despre „sola scriptura", Biblia nu poate constitui calea zidirii Bisericii prin Duhul Sfânt, a Cincizecimii, deoarece Biserica a fost zidită prin „curățirea ei, prin baia Cuvântului" lui Hristos (Efes. 5,26) plin de har și de adevăr din care Ucenicii au luat har peste har până la mutarea lor pascală ca urmare a Jertfei Mântuitorului care le-a dat putere (Ioan 1,12) de invocare a Duhului Sfânt, fără nici o literă a Legii sau a vreunei Scripturi. Este vorba de Cuvântul care venea nu din litere, ci din „gura lui Dumnezeu" (Mt. 4, 4). Aceeași putere care a dus la alcătuirea Scripturii este deci în Hristos, ziditorul Bisericii, și calea înțelegerii Scripturii, așa cum la Înviere, Hristos a deschis ucenicilor mintea să înțeleagă Scripturile ca fiind împlinite în El, ceea ce nu le putea cere mai înainte, și așa cum Sfântul Apostol Pavel scoate în evidență ponderea Învierii față de Scriptură ca literă, căci, spune el: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică ar fi și credința voastră și propovăduirea noastră" (1 Cor. 15, 14-17). Astfel, în Biserică, ponderea a avut-o Jertfa euharistică celebrată în Liturghie ca Revelație care deschide Sfintele Scripturi și care la rândul lor nu sunt o „posesiune" a Bisericii, deoarece ele sunt lucrarea Duhului Sfânt din Biserică în Hristos. Cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu merge până la auzirea glasului Cuvântului nescris al lui Hristos în Biserică, unde nu poate fi vorba de o monopolizare a adevărului, ci de o stare de fericire a celor care ajung la această desăvârșire prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.

În dialogul bilateral teologii Reformei afirmă că *sola scriptura* a fost doar un corectiv, fără intenția de a înființa o altă Biserică, numai că răspunsul dat în 1580 Patriarhului Ecumenic Ieremia al II-lea, îi arată pe teologii din Tübingen conștienți de poziția lor fermă în ceea ce privește constituirea unei alte Biserici[1]. Pe atunci ei nu puteau socoti Biserica Ortodoxă diferită de cea medievală și n-o puteau cunoaște, întrucât întreg Apusul s-a separat de Răsărit în sec. al XI-lea. Era limpede că contextul antitezelor față de Biserica medievală nu era cel mai potrivit teren pentru cunoașterea unei Biserici total ignorate și chiar agresate până atunci. Iar astăzi cunoașterea doar a declarațiilor doctrinale a Sinoadelor Ecumenice și acceptarea lor de către Bisericile Reformei nu este suficientă pentru cunoașterea Bisericii Ortodoxe, așa cum s-a văzut și din inițiativa Sfântului Vasile cel Mare, care în urma unui Sinod Ecumenic a trecut la precizarea și fixarea Tradiției apostolice în Biserică prin mărturisirea credinței adevărate.

1. Johannes Schneider, *Die orthodoxe Haltung zur westlichen Rechtfertigungsproblematik*, în vol. *Rechtfertigung gemeinsam bekennen – Erneuter Ruf zur evangelischen Katholizität. Achtzig Jahre Hochkirchliche Vereinigung. 1918-1998*, Eine Heilige Kirche, Nr. 5, Jubiläumsdruck, Bochum 1999, ca. 200 Seiten (mit Bildbeigaben).

În lumina acestei Tradiții se consideră pe nedrept de către un teolog luteran[1] că Biserica Ortodoxă ar susține pe baze nou-testamentare pluralismul ecleziologic. De altfel el afirmă că teologii protestanți descoperă noi aspecte în Noul Testament care silesc la schimbări radicale în practica Bisericii. Este limpede că Tradiția Apostolică și Patristică Ortodoxă este ignorată în protestantism. W.A. Bienert afirmă, de altfel, că Tradiția Patristică nu este lămurită definitiv în protestantism, dar el propune pe de altă parte punerea pe același plan al unor teologi moderni cu Sfinții Părinți ai Bisericii. Dar, dialogul bilateral caută mărturii autentice ale Bisericii primare, unde această Tradiție a rămas apostolică și nu a fost supra-dimensionată și autosuficientă ca în Biserica medievală, pusă în plan secundar de teologii Reformei din sec. al XVI-lea.

Desigur, scopul principal al dialogului este îmbogățirea, dar și corectarea reciprocă. Totuși, teologul Christoph Gestrich constată că, deși protestanții recunosc Biserica Ortodoxă ca „Biserică a lui Hristos", astfel Biserica Ortodoxă recunoaște în Bisericile protestante doar „Mădulare ale trupului lui Hristos născute din apă și din duh"[2]. Autorul recunoaște că tema cea mai importantă a dialogului este *ecleziologia*, deoarece aici au pondere Euharistia și Preoția ca teme fundamentale. El remarcă faptul că, adesea, delegații celor două Biserici vorbesc un limbaj diferit din cauză că nu e vorba doar de unele aspecte dogmatice și ecleziologice, ci de Biserica în totalitatea ei văzută și trăită în mod diferit.

Sublinieri încurajatoare găsim la autorul luteran Gérard Siegwalt[3]. El arată că inima Ortodoxiei este Liturghia ca dogmă în formă de rugăciune și ca mărturisire a credinței în concret. De aici apelul său către Bisericile Reformei, nu de a-și însuși Liturghia Ortodoxă în sens confesional, ci de a avea conștiința eclezială că Liturghia și cultul constituie evenimentul fondator al Bisericii și al credinței, mereu actualizat de-a lungul timpului și în timp, și acest lucru are loc pe temeiul descoperirii lui Dumnezeu către Israil și în Iisus Hristos prin puterea Duhului Sfânt. El subliniază că Liturghia Bisericii este comuniunea prin rugăciune, prin Cuvânt și prin Sacrament în Hristos, ca rădăcină prin care se descoperă Dumnezeu ca „Tată" în Duhul Sfânt. Numai așa Ortodoxia permite să se înțeleagă unitatea ecleziologică în sens dialectic prin cult, o viziune în care toți avem nevoie să fim întăriți, căci ea evită atât sectarismul cât și autosuficiența manifestate în Apus. Liturghia este locul descoperirii creatoare obiective a lui Dumnezeu și creștinătatea protestantă este solicitată să nu reducă doar la capacitatea umană cultul său, căci modelul liturgic ortodox este o obiectivitate simbolică ce deschide sufletul în mod treptat pentru simțirea prezenței lui Dumnezeu, atât în mod văzut, cât și în mod nevăzut, adică

1. Wolfgang A. Bienert, „Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und orthodoxen Kirchen", *Ökumänische Rundschau*, 1995, nr. 4, p. 452 *sq*.
2. Christoph Gestrich, „Einheit und Koinonia. Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche. Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959 – 1992 und zur Zielsetzung künftiger Gespräche", *Ökumänische Rundschau*, 1995, nr. 4, p. 429-430.
3. G. Siegwalt, „L'Orthodoxie dans le tourment de l'histoire contemporaine", *Positions Luthériennes,* 2000, nr. 1, p. 49-66.

îngeresc. Fără această obiectivare simbolică, spune G. Siegwalt, protestantismul ar rămâne insensibil nu numai pentru creația nevăzută, ci și pentru descoperirea lui Dumnezeu. Acest autor arată că în același timp în Ortodoxie inima Liturghiei este credința în Sfânta Treime, prin care creștinătatea apuseană este solicitată să nu o reducă doar la sensul hristologic în mărturisirea de credință, ci să includă pentru antropologie și soteriologia. Căci hristologia soteriologică, sau soteriologia hristologică trebuiesc deschise față de cosmologie. Hristologia este legată indisolubil de teo-patrologie și de pnevmatologie. Dacă în Apus ecleziocentrismul medieval este hristocentric doar în sens istoric, sens în care este înțeleasă și succesiunea apostolică, astfel în hristocentrismul protestant nu este inclus întotdeauna și un ecleziocentrism, acesta fiind legat mai mult de un antropocentrism, fie individualist, fie comunitarist. De aici și fragilitatea teologiei apusene de a integra deplin pnevmatologia pe de o parte, și teo-patrologia pe de altă parte. În această teologie nu este integrat în mod critic nici fenomenul penticostist și harismatic și nici mistica. Pe când Ortodoxia în ciuda realității sale nu este fără slăbiciuni în a integra în credința ei atât de trinitară partea de adevăr a hristocentrismului, fie ecleziocentric medieval fie antropocentric protestant. De aici reiese după G. Siegwalt nevoia unora de ceilalți, căci credința în Sfânta Treime este singura cale a integrării în Hristos, în Care se recapitulează totul prin Dumnezeu Creator, Răscumpărător și Sfințitor. Aceeași idee este susținută și de către un alt teolog protestant care vorbește despre relevanța noțiunii trinitare pentru ecleziologie și misiune ca abordare a doctrinei despre Dumnezeu[1].

Doctrina Sfântului Vasile cel Mare despre ființa și unitatea Bisericii în Jertfa lui Hristos și în Duhul Sfânt este, în lumina celor de mai sus, deosebit de actuală și ecumenică. Prin rolul primordial ecleziologic al Jertfei liturgice Sfântul Vasile cel Mare arată și calea pentru înțelegerea Sfintei Scripturi. Astfel pentru el, Cuvântul lui Dumnezeu nu mai vine de sus, ca pe Muntele Sinai, când Dumnezeu căuta să înfricoșeze prin copleșire pentru ascultare de voia Sa, deoarece fusese scoasă din inimi, ci Cuvântul lui Dumnezeu vine ca adevăr din pământ și numai astfel deschide inimile și se scrie din nou în inimi prin pătrundere, nu prin copleșire (Psalmul 84, 12). Cuvântul lui Dumnezeu este scris în inimi prin Hristos Cel plin de har și de adevăr și împărtășit de la inimă la inimă fără litera Scripturii, dar desigur în consens cu ea, așa cum reiese din diaconia Sfântului Filip, care a dus pe famenul etiopian de la litera Scripturii la apa Botezului. Că așa stau lucrurile, reiese și din faptul că Hristos deschide ucenicilor mintea după Înviere să înțeleagă Scripturile, deoarece ei cu inima deja trăiau adevărul, cu bucuria care covârșește toată mintea, așa cum se adresează El celor din Emaus, cărora le ardea inima când le tâlcuia Scripturile, dar care la frângerea pâinii s-au umplut de bucurie irezistibilă: „O, nepricepuților cu mintea și zăbavnici cu inima a crede toate cele scrise în Moise și în Prooroci! Nu se cădea oare să pătimească Hristos și să intre în

1. Matthias Haudel, „Die Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für Ekklesiologie und Mission als Anfrage an die Gotteslehre", *Kerygma und Dogma*, 2002, nr. 1, p. 68-78.

slava Sa?" (Luca 24). Iar Sfântul Apostol Pavel afirmă cu toată hotărârea că, în ciuda tuturor Scripturilor: „Dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este și credința (voastră) și kerygma (noastră)" (1 Cor. 15, 14-17).

Această realitate a Bisericii Apostolice l-a făcut și pe Sfântul Vasile cel Mare să așeze la temelia Sfintelor Scripturi Jertfa liturgică a Domnului, așa cum în Liturghia sa, la intrarea cu Sfintele Daruri în altar, simbolizând punerea Domnului în mormânt, preoții recită liturgic cuvintele care arată însemnătatea Jertfei Domnului: „Ca un purtător de viață mai înfrumusețat decât raiul și mai luminos decât toată cămara împărătească s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre". Acest eveniment cosmic e subliniat de cântarea concomitentă a Bisericii cu sensul de intrare a lui Hristos în slava Sa: „Ca pe Împăratul tuturor primind...". Această jertfă devine Euharistie, ca jertfă de laudă pentru milă de pace și împăcare prin invocarea Duhului Sfânt la epicleză și prefacerea Sfintelor Daruri, ca parte de sinergie a Bisericii la lucrarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Conștient de faptul că Jertfa Domnului deschide Scripturile (Apoc. 5,9), Sfântul Vasile cel Mare a fost preocupat profund de această interpretare apostolică a Sfintelor Scripturi.

Această interpretare apostolică a Sfintei Scripturi nu a fost de la sine înțeleasă în Istoria Bisericii, căci de la Tertulian teologia apuseană a preluat sensul posesiunii juridice a Bibliei de către Biserică, concepție de care Biserica medievală s-a servit cu preponderență împotriva Reformei până în sec. al XIX-lea, când metoda istorico-critică l-a inspirat pe J. Lagrange și pe R. Bultmann să conceapă o *Formgeschichte* la temelia Scripturii din perioada preliminară a *kerygmei* orale, iar pe Henry de Lubac să apeleze la teologia lui Origen în ceea ce privește sensul Sfintei Scripturi cu adevărul în spatele literelor, aflat prin Jertfa ca Revelație, ca o continuare a Întrupării în ceea ce privește litera ei. În consens cu teologia Sfântului Vasile cel Mare, Biserica Ortodoxă vede adevărul din spatele literei, așa cum preconiza Origen, nimic altceva decât Jertfa lui Hristos, care este cheia Sfintelor Scripturi, temelia Bisericii și calea către Duhul Sfânt. Este ceea ce teologul luteran Georg Kretschmar intuia prin formulele sale, auzite adesea în dialogul bilateral: *hineingenommen werden*; *hineinversetzt werden*; *erschliessen* cu aluzie la aspectele hristologic și pnevmatologic ale ecleziologiei și la deschiderea Sfintelor Scripturi.

## Concluzii

1. Ființa Bisericii este lucrarea Duhului Sfânt în Hristos. Diversitatea nu afectează unitatea Bisericii atâta vreme cât nu afectează ființa Bisericii.
2. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică este o tradiție apostolică a plinătății prin care se transmite ceea ce s-a primit în dar.
3. Teologia patristică este dovadă a unei ecleziologii unitare a Noului Testament, deoarece Biblia este considerată o mărturie a ceea ce există deja în Biserica Sfinților Apostoli de la Cincizecime.

4. Fenomenul dezbinării în Biserica din sec. al IV-lea a fost întâmpinat de Sfinții Părinți cu precizarea temeliei apostolice a Bisericii, care este Hristos. Erezia căutase un alt Hristos decât cel apostolic.
5. Sfântul Vasile cel Mare este unul din cei mai de seamă martori ai Tradiției ecleziologice patristice. Prin teologia Jertfei în Sfânta Liturghie ca mediu al lucrării Duhului Sfânt el a precizat Tradiția plinătății apostolice în Biserică. Prin modul înțelegerii lui Hristos prin Duhul Sfânt, Sfântul Vasile cel Mare arată și calea interpretării Sfintei Scripturi.
6. Evenimentele Istoriei Bisericii Universale au silit Biserica de Răsărit, acolo unde Evanghelia avusese ca mediu de propovăduire filosofia elină și unde au apărut multe erezii care afectau ființa și unitatea Bisericii, să se concentreze asupra persoanei lui Hristos, în timp ce în Apus, Biserica și-a fixat ca principiu al unității, primatul. Acest lucru a fost înlesnit acolo de faptul că Evanghelia era propovăduită într-un context al dreptului roman imperial.
7. Concentrarea unilaterală asupra unuia din elementele fundamentale ale Bisericii Apostolice: Hristos, Biserica de la Cincizecime și Biblia, a dus la deosebiri ecleziologice care sunt mai mult decât o diversitate, dar care, cu toate că au dus la separări succesive, totuși nu pot fi declarate erezii, atâta vreme cât ele tind spre ființa și unitatea Bisericii Apostolice.
8. Întrucât elementele Bisericii Apostolice sunt legate organic, cele trei structuri ecleziologice se condiționează reciproc, dar ele își pierd caracterul apostolic atunci când sunt impuse unilateral.

MARIUS TELEA

# Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni

Actul zidirii omului are o valoare cosmică, dar descoperă în același timp o nouă fază în viața lumii. Faptul că omul recapitulează în sine elementele și valorile universului îl situează pe o poziție de culme, dar prin acest lucru el încă nu-și dezvăluie propria sa demnitate. Creația se realizează astfel după o ordine și după un sens, care privesc apariția omului în ziua a șasea, adică în ultima zi a creației.[1]

Vorbind despre om ne vom referi la natura acestuia ca rădăcină a activității sale și bază a întregii sale vieți. Natura omului este ceea ce îl constituie pe el, adică esența lui fundamentală și mai ales puterile și proprietățile sale de acțiune. Această natură, are în concepția Sfântului Vasile cel Mare, un statut ontologic special. Lucrurile din lumea aceasta sunt create după anumite „idei" ale Înțelepciunii divine și în acest sens se poate spune că ele sunt raze ale Rațiunii supreme. În timp ce toate celelalte creaturi aparțin fie lumii spirituale, fie celei materiale, omul fiind coroana creației, împărtășește și unește în sine atât lumea inteligibilă cât și cea sensibilă întrucât el constă și din trup și din suflet sau rațiune, este punctul de întâlnire al spiritului cu materia. În virtutea dublei sale naturi, omul aparține și lumii mai înalte a inteligibilului și lumii mai de jos a fenomenalului. Din cauza trupului său care a fost luat din țărână, omul este legat de pământ, în timp ce din cauza sufletului său, care este suflarea lui Dumnezeu Însuși, el este legat de lumea invizibilă, spirituală și privește spre ceruri.[2] În sinteza acestor două elemente opuse – muritor și nemuritor, trecător și netrecător – se află adevărata natură

1. Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, „Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare", *Ortodoxia*, anul XXXI, 1979, nr. 1 (ianuarie - martie), p. 77.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, IX, P. G. 39, col. 117 D - 120 A, *Omilii la Psalmi*, XXXII, 6 și LXIV, 5, P. G. 32, col. 337 D și 492 C, Cf., *Comentariu la Isaia,* I, 13, P. G. 30, col. 140 A. Aceeași idee este exprimată de Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 2. 22, P. G. 36, col. 6 și *Cuvântarea* 45 (*la Sfintele Paști*), P. G. 35, col. 401 ; Idem, *Elogiul Sfântului Vasile*, P. G. 35, col. 785.

a omului[1], explică Sfântul Vasile cel Mare, repetând același lucru în Omilia „Ia aminte la tine însuți".[2]

Din cauza acestei duble naturi,[3] poziția omului este unică în lume, căci din cauza părții spirituale a naturii umane el posedă capacitatea de a atinge starea îngerilor, în timp ce prin trupul său care este instrumentul judecății și al rațiunii, el domină lumea vizibilă[4] și o pune sub controlul și autoritatea sa. De aceea demnitatea și excelența omului se datorează nu doar sufletului ci și trupului, deoarece amândouă sunt create de Dumnezeu și amândouă sunt necesare pentru perfecționarea și destinul omului. Din acest motiv, în ciuda puternicelor diferențe naturale, există între ele o strânsă legătură, afecțiune și colaborare. Sufletul dă viață trupului și prin unirea tuturor părților sale în comuniune și cooperare îi dă tărie și putere, în timp ce pe de altă parte trupul împărtășește sentimentele și senzațiile sufletului.[5] Esența trupului este compusă și materială potrivit originii sale, în timp ce esența sufletului este simplă, spirituală, de neînțeles, invizibilă, și se manifestă prin acțiunile trupului. Sufletul, din cauza originii sale și a afinității cu Dumnezeu este un fel de manifestare a lui Dumnezeu și chiar putem spune că este ca o oglindă care, atunci când este pură și lipsită de patimi reflectă pe Dumnezeu Însuși.[6] Sufletul, ca suflarea și chipul lui Dumnezeu, este imaterial și nu poate fi limitat în spațiu dar, totuși, prin alăturarea într-un mod supranatural cu trupul material, devine „ἐν τοπ?".[7] Sufletul este, de asemenea, dincolo de culoare, formă, vedere și alte elemente corporale, fiind cunoscut prin energiile sale.[8] Astfel, pe temeiul naturii sale spirituale sufletul este întru totul superior trupului,[9] iar ca chip al

1. Idem, *Omilia „Să nu ne ataşăm celor materiale"*, P. G. 31, col. 594 A. Aceeași idee apare și la ceilalți doi Capadocieni. A se vedea Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, ed. F. Müller, Leiden, 1958, p. 133-134; *Despre crearea omului*, cap. XVI, P. G. 44, col. 133 B, 181 B; *Marele cuvânt catehetic,* cap. VI, P. G. 45 col. 24 B, și Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea apologetică,* II, P. G. 35, col. 481, *Cuvântarea* 32. 19 și 38. 2, P. G. 36, col 184 C și 321 C.
2. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi"*, III, P. G. 31, col. 204 B. A se vedea, de asemenea, *Omilii la Psalmi,* XXXII, 6, P. G. 29, col. 337 D. Totuși sunt și unele texte în care Sfântul Vasile identifică omul cu sufletul său, Cf. *Omilii la Psalmi,* XXXIII, 13, P. G. 29, col. 156 D. Se poate observa aici influența platonică și neoplatonică asupra Sfântului Vasile cel Mare.
3. Sfântul Vasile cel Mare, pentru a sublinia dualitatea naturii umane reiterează distincția paulină dintre ἔσω și ἔξω în om, Cf. *Omilii la Psalmi*, XLIV, 11, P. G. 29, col. 412 B; *Omilia a IX*-a „Că *Dumnezeu nu este autorul răului"*, P. G. 31, col. 337 B; *Epistola 197, către Ambrozie, episcopul Mediolanului,* P. G. 32, col. 709 B.
4. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi"*, VI, P. G. 31, col. 212 BC.
5. Idem, VII, P. G. 31, col. 216 B. Pentru aceeași idee vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului,* cap. XII, P. G. 44, col. 157 BC.
6. Idem, *Omilii la Psalmi,* XLV, 8, P. G. 29, col. 429 C. Comparația sufletului cu o pură oglindă reflectând pe Dumnezeu este o idee platonică care a fost preluată și discutată pe larg de Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 46, col. 44 ABC, 89 C, *Despre crearea omului,* cap. XII, P. G. 44, col. 161 C; *Despre feciorie*, cap. XI, P. G. 46, col. 386 BC
7. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele:„Ia aminte la tine însuţi,"* VII, P. G. 31, col. 216 A.
8. *Ibidem.*
9. *Ibidem*, III, col. 204 BC, *Omilii la Psalmi,* XLVIII, 3, P. G. 29, col. 137 C.

lui Dumnezeu stăpâneşte asupra trupului material care se află la dispoziţia sufletului.[1]

Sfântul Vasile cel Mare în nici un caz nu urmează pe Origen în teoria lui asupra preexistenţei sufletului, şi acceptă în cea mai literară manieră posibilă că acesta a fost suflat în nările lui Adam de Dumnezeu Însuşi, potrivit relatării din cartea Genezei.[2] Pe această bază, discutând despre originea raţiunii umane care este legată de sufletul uman, Sfântul Vasile stabileşte clar că omul ca entitate psihosomatică a fost creat în timp şi, desigur, după crearea şi completarea universului.[3]

Se poate observa foarte limpede că problema origini sufletelor descendenţilor lui Adam nu este discutată deloc de Sfântul Vasile cel Mare. Remarcile sale sunt generale şi insuficiente. Astfel, el admite că Dumnezeu este adevăratul Tată al tuturor oamenilor în timp ce părinţii joacă rolul de instrument pentru procrearea copiilor[4] şi, de asemenea, că Dumnezeu Însuşi este creatorul inimii umane, pe care Sfântul Vasile o identifică cu sufletul.[5] În acelaşi timp, activitatea şi grija providenţială a lui Dumnezeu sunt exercitate tocmai din momentul conceperii omului.[6] Pe de altă parte, el accentuează tot mai mult legătura existentă între Adam şi descendenţii lui şi, în special, transmiterea unui fel de păcat,[7] care ar implica o relaţie specială a sufletului lui Adam cu sufletelor descendenţilor săi. Totuşi, nici una dintre aceste remarci nu poate fi acceptată ca o indicare a „creaţionismului" sau „traducianismului".

Privitor la părţile sufletului, Sfântul Vasile cel Mare urmează împărţirea tripartită platonică,[8] adică raţionalul (logistikón), sensibilul (οὐμικόν) şi instinctualul (επὸ θυμτικόν). Raţionalul pe care Sfântul Vasile cel Mare îl mai numeşte νοῦς sau πγεμονικόν sau λόγος este partea cea mai importantă şi în acelaşi timp partea conducătoare a sufletului[9] şi chiar a întregii fiinţe

1. Idem, *Omilii la Psalmi,* LXI, 2, P. G. 29, col. 472 AB. Ideea că sufletul este stăpânul, iar trupul executantul îşi are originea la Platon, *Phèdre*, 79c 8, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1964, p. 96 şi ARISTOTE, *L'ethique à Nicomaque*, 1161a 35, traduction, preface et notes par J. Voilquin, Paris, Flammarion, 1965, p. 134. Ea a fost preluată de Sfinţi Părinţi ca : Atenagora Atenianul, *Despre învierea morţilor,* XII, P. G. 6, col. 1000 A; Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor,* II, 33, 3, P. G. 7, col. 832 B; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea apologetică,* II, 17, P. G. 35, col. 428 A.
2. Idem, *Omilii la Psalmi,* XLVII, 7, P. G. 29, col. 449 C.
3. Idem, *Omilia a XVI-a la cuvintele: „La început era Cuvântul,"* III, P. G. 31, col. 477 A.
4. Idem, *Omilia „Să nu ne ataşăm celor materiale"*, X, P. G. 31, col. 560 B; *Contra lui Eunomiu,* II, 8, P. G. 29, col. 624 AB.
5. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi,"* I, P. G. 31, col. 200 B.
6. Idem, *Omilia „Să nu ne ataşăm celor materiale"*, V, P . G. 31, col. 549 A.
7. Idem, *Omilii la Psalmi,* XXXII, 4, P. G. 29, col. 332 C; *Omilia a VIII-a „La vreme de foamete şi secetă,"* VII, P. G. 31, col. 324 C; *Învăţături morale,* XXIII, P. G. 31, col. 741 C.
8. Platon, *Timé* 69 D, 90 D, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1969, p. 57, 109; *Phèdre* 426 A, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1964, p. 184-185; *République,* IV 435e-436a, 440c-441d, introduction, traduction et notes par L. Baccon, Paris, Flammarion, 1966, p. 233-235, 241-243.
9. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a III-a, la cuvintele :„Ia aminte la tine însuţi,"* VII, P. G. 31, col. 213 C.

umane.[1] Pe baza acestei facultăți a sufletului omul dobândește rațiunea,[2] capacitatea de a judeca și de a recunoaște binele și adevărul[3] și chiar de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu atât cât este posibil și necesar omului.[4] Dar pentru a se învrednici de toate aceste, τὸ λογιστικόν sau νοῦς trebuie să fie eliberat de păcate și de patimi.[5]

Poziția conducătoare a raționalului este exprimată de Sfântul Vasile cel Mare prin imaginile platonice[6] ale κυβερνήτης[7] și ἄππευς sau πνίοχος.[8] El își îndeamnă ascultătorii să păstreze poziția dominantă a νοῦς-ului și să supună „sensibilul" și „instinctualul" dominării și călăuzirii sale.[9] Totuși, nici celelalte părți ale sufletului, în ciuda faptului că aparțin părții „de jos" și ἄλογον-ului, nu sunt fără valoare. Dimpotrivă, ele au un rol foarte important, să ajute omul să dobândească virtutea și destinul său.[10]

Sfântul Vasile cel Mare, sub influența lui Platon, după cum a arătat E. Amand de Mendieta,[11] în acord cu gândirea sa antropologică puternic ascetică, este în principal critic față de trup și vorbește despre el în termeni de „închisoare" și „încătușare" a sufletului.[12] El scoate în evidență tot mai mult că atenția trebuie să rămână concentrată asupra sufletului,[13] care singur este nemuritor, fiind chipul lui Dumnezeu, iar necesitățile și adevărata existență a trupului trebuie să fie considerată și recunoscută doar când este absolut necesar.[14] Pe de altă parte, Sfântul Vasile cel Mare, urmând învățătura paulină

1. Idem, *Omilia a XXII-a, către tineri cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, IX, P. G. 31, col. 584 BC; *Ibidem*, VII, P. G. 31, col. 576 C; *Omilia a XII-a la începutul proverbelor*, XV, P. G. 31, col. 317 AB.
2. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți"*, P. G. 31, col. 212 B; *Omilia a VIII-a „La vreme de foamete și secetă,"* V, P. G. 31, col. 317 AB.
3. Idem, *Omilia a IV-a despre mulțumire*, II, P.G. 31, col. 221 CD - 224 B; *Omilia a IX-a „Că Dumnezeu nu este autorul relelor,"* VI, P. G. 31, col. 344 BC.
4. Idem, *Epistola 233, la întrebarea lui Amfilohiu*, I - II, P. G. 32, col 865 A - C; *Despre mulțumire*, II, P. G. 31, col. 221 CD - 224 A; *Omilii la Psalmi*, XXXII, 3, P. G. 29, col. 329 B.
5. Idem, *Omilii la Psalmi*, XXIX, 5, P. G. 29, col. 317 B Cf. *Omilii la Hexaimeron*, I, P. G. 29, col. 4 A.
6. Platon, *Phèdre*, 426 AB, în ed. cit., p. 185 – 186.
7. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXI-a, către tineri cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, VII, P. G. 31, col. 577 B; *Omilia a XII-a, la începutul proverbelor*, XV, P. G. 31, col. 420 AB.
8. *Ibidem*, VII, col. 577 BC; IX, col. 584 BC; *Omilia a X-a împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AB.
9. Idem, *Omilia a X-a, împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AD; *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,"* VII, P. G. 31, col. 213 CD.
10. Idem, *Omilia a X-a, împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AD.
11. E. Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Paris, 1925, p. 66 - 69.
12. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, XXIX, 6, P. G. 29, col. 320 BC; *Cuvânt către tineri asupra felului de a citi cu folos cărțile păgânilor*, IX, P. G. 31, col. 581 A.
13. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,"* III, P. G. 31, col. 204 BC; *Omilia „Să nu ne ataşăm celor materiale,"* VI, P. G. 31, col. 549 CD.
14. Idem, *Omilia „Să nu ne ataşăm de cele materiale,"* VI, P. G. 31, col. 549 CD - 552 A. A se vedea, de asemenea, Idem, *Omilia a XXII-a către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, IX, P. G. 31, col. 581 A.

asupra păcătoşeniei trupului şi subliniind opoziţia lui faţă de suflet sau spirit,[1] nu doar condamnă orice senzualitate (πολυσαρκία) şi bună înfăţişare (εὐγροία),[2] ci în repetate rânduri avertizează pe enoriaşii săi că preocuparea excesivă faţă de trup îl poate face un mare inamic al sufletului.[3] Cu toate acestea, deşi Sfântul Vasile pune accentul pe valoarea şi supremaţia sufletului, în ciuda orientării sale puternic ascetice el în nici un caz nu condamnă trupul şi evită orice formă de dualism radical în antropologia lui, aşa cum a făcut Platon,[4] şi chiar mai mult neoplatonicii. Trupul, în opinia Sfântului Vasile cel Mare este, în ciuda inferiorităţii sale, produsul mâinilor divine şi este, de aceea, bun şi folositor. Ca şi ὄχημα şi κατοικητήριον, sufletul are menirea de a împlini valoarea omului care depinde însă şi de structura sa trupească. Structura şi natura trupului poartă mărturia înţelepciunii lui Dumnezeu căci prin el şi în special prin lucrarea şi perfecţiunea diferitelor sale organe se manifestă iubirea şi providenţa divină.[5] Pe de altă parte, poziţia sa verticală simbolizează demnitatea omului, dar şi destinul şi scopul său divin.[6] De aceea, grija şi protecţia corpului sunt necesare într-o anumită măsură şi doar o preocupare excesivă care ar deveni un impediment pentru suflet, trebuie evitată.[7]

Amintind alcătuirea minunată şi funcţionarea diferitelor organe, obiect al cercetării ştiinţifice medicale, Sfântul Vasile zice: „Nu dispreţui minunea care este în tine".[8] Descriind măreţia trupului omenesc, Sfântul Vasile cel Mare se dovedeşte moştenitorul celei mai autentice tradiţii patristice. Spre deosebire de o concepţie larg răspândită în mediile filosofice ale antichităţii, după care trupul era blamat din pricina materialităţii, vulnerabilităţii şi finitudinii sale, şi în opoziţie cu negarea gnostică a trupului, autori patristici ca Tertulian, Lactanţiu, ş.a., contribuie la impunerea unei perspective cu totul noi. Mai ales Lactanţiu, în lucrarea sa „Despre creaţia divină", descrie pe larg frumuseţea trupului omenesc, ţinuta sa verticală, vorbeşte cu admiraţie despre alcătuirea ochilor, cu genele şi sprâncenele, despre structura gurii, liniile feţei, etc.,

1. Idem, *Omilia despre post,* I, 9, P. G. 31, col. 180 A; *Ibidem,* II, 3, col. 189 AB; *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi,"* III, P. G. 31, col. 204 CD.
2. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi,"* III, P. G. 31, col. 204 D.
3. *Ibidem,* III; Cf. *Omilia a XXII-a către tineri, cum pot întrebuinţa cu folos literatura scriitorilor eleni,* IX, P. G. 31, col. 584 BC; *Omilia „Să nu ne ataşăm de cele materiale,"* VI, P. G. 31, col. 552 A.
4. Emmanuel Amand de Mendieta, *op. cit.*, p. 68.
5. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuţi,"* VII, P. G. 31, col. 216 C-217 B. Aceeaşi noţiune este discutată pe larg de Sfântul Grigorie de Nyssa în *Despre crearea omului,* cap. IV, VII, VIII, IX, P. G. 44, col. 143 – 174.
6. *Ibidem,* col. 216 C. Poziţia trupului omului ca o indicare a demnităţii şi destinului ceresc a fost o idee comună filosofilor şi poeţilor antici, precum Platon, *Timé* 90 A - B, 91 E, în ed. cit., p. 108 – 109, 112; Aristote, *De partibus animalium* II,10; IV,10. Ca urmare a fost adoptată de Sfinţii Părinţi ca: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului,* VIII, P. G. 44, col. 141 - 149 şi Lactanţiu, *Despre originea greşelilor,* P. L. 6, col. 261 B.
7. Idem, *Omilia „Să nu ne ataşăm celor materiale,"* VI, P. G. 31, col. 552 A.
8. A. Smets, M. van Esbroeck, *Basile de Cesarée, Sur l'origine de l'homme,* II, 12, dans la coll. „Sources Chrétiennes", tome 160, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, p. 168.

închinând un adevărat imn omului, organicității și frumuseții trupului omenesc.[1]

Am putea spune că, în Omilia a II-a a Sfântului Vasile „Despre crearea omului" găsim o adevărată sinteză a acestei concepții înalte despre trup. Eminența acestuia vine, după Sfântul Vasile, din faptul că a fost creat de Dumnezeu printr-un act special. El a modelat trupul, dar nu ca sculptorul care modelează numai înfățișarea exterioară, ci organizând componentele trupului în profunzime, pornind din interior și desfășurând astfel o nepătrunsă știință.[2] Preluând o idee curentă din filosofia vremii,[3] Sfântul Vasile cel Mare afirmă că omul este un microcosmos (μικρός σιακόσμος ἄνθρωπος).[4] Omul este superior celorlalte viețuitoare prin poziția sa verticală, prin faptul că nu privește în jos, ci spre cerul cu care este înrudit.[5] Este subliniată apoi frumusețea capului și a feței omenești[6] și, în special, a ochilor,[7] a căror minunată structură este descrisă amănunțit.[8]

Sfântul Vasile cel Mare vorbește și despre creșterea trupului, împărțind vârstele omului în săptămâni de ani (*hebdomade*): primele două hebdomade constituie vârsta copilăriei, a treia cea a adolescenței, după care urmează vârsta bărbăției.[9] Tot în *Omilia* a II-a Sfântul Vasile cel Mare amintește pe scurt și ideea restaurării trupului, atunci când omul va reveni la vechea lui constituție în raiul eshatologic. Atunci trupul nu va mai fi supus patimilor, ci omul va fi asemenea îngerilor, bucurându-se de intimitatea lui Dumnezeu.[10]

Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz omul este o ființă dublă constituită din trup și suflet, cele două componente sau aspecte ale omului contrastând între ele.[11] „Omul este mic și mare, umil și mândru, muritor și nemuritor, pământesc și divin. O condiție o împărtășește cu lumea de jos, cealaltă cu Dumnezeu, una cu trupul, cealaltă cu spiritul."[12] Când vorbește despre natura omului, Sfântul

1. O prezentare a acestei descrieri găsim la V.-V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, traducere din limba rusă de L. Dragomirescu, București, Editura Meridiane, 1984, p. 202 - 207.
2. A. Smets, M. van Esbroeck,, *op. cit.*, II, 14, p. 266.
3. Expresia de „microcosmos" aplicată omului apare și la Aristote, *Physique*, 9, 2, 252 b 27, texte établi et traduit par H. Cartiron, Paris, 1926, p. 57, 134-136. Se regăsește și la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvântarea* 38. 12, P. G. 36, col. 326 A.
4. Filosofii profani, numindu-l pe om „microcosmos" credeau că-l elogiază, dar în fond nu-l ridicau la demnitatea de stăpân al cosmosului. Sfinții Părinți, în frunte cu Sfântul Grigorie de Nyssa vor preciza că măreția omului nu constă în faptul că este chip al universului, ci în aceea că e creat după chipul lui Dumnezeu; Cf. Ierom. magistr. Nestor Vornicescu, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare", *Studii Teologice*, anul VIII, 1956, nr. 9-10 (septembrie - octombrie), p. 587.
5. A. Smets, M. van Esbroeck, *op. cit.*, II, 15, p. 268.
6. *Ibidem,* II, 16, p. 270.
7. *Ibidem*
8. Această descriere admirativă a ochilor amintește de Lactanțiu, *Despre lucrarea lui Dumnezeu,* VIII, 7 ș. u., P. L. 7, col. 67 B.
9. A. Smets, M. van Esbroeck, *op. cit.*, I, 13, p. 198.
10. *Ibidem,* II, 7, p. 242 -244.
11. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 7. 20, P. G. 36, col. 85 C.
12. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 88 D.

Grigorie de Nazianz foloseşte o varietate de termeni cu înţelesul de aducere împreună, amestecare sau amestec.[1] Omul este un „amestec" (κράμα) sau o „combinaţie" (μίξις) de trup şi suflet.[2] El este făcut din pământ împreună cu suflarea lui Dumnezeu,[3] conform textului din Geneză 2, 7. Pentru Sfântul Grigorie, sufletul omului este ceva divin şi ceresc.[4] În Cuvântarea 2. 17 el arată că sufletul este „de la Dumnezeu şi divin, se împărtăşeşte din noblețea de sus şi se îndreaptă spre ea chiar dacă este strâns legat de natura inferioară." În Poeme dogmatice Sfântul Grigorie de Nazianz exprimă mai clar divinitatea sufletului spunând că „este o bucată ruptă din divinitatea invizibilă",[5] iar în Cuvântarea 14. 7 el vorbeşte despre om ca „o parte din Dumnezeu".[6] Aceste formulări par să exprime o înţelegere emanativă, însă Sfântul Grigorie, totuşi, gândeşte clar omul ca fiind creat.

Divinitatea sufletului şi originea lui arată destinul omului, căci omul are „o înclinare spre Dumnezeu",[7] după expresia Sfântului Grigorie.

Înainte de toate trebuie menţionat că acest destin divin priveşte omul în totalitatea sa, ca o fiinţă alcătuită din trup şi suflet. Chiar dacă Sfântul Grigorie, preluând tradiţia platonică, vorbeşte despre sufletul omului, care trebuie eliberat de povara şi stânjeneala cărnii (σάρξ) pentru a căuta pe Dumnezeu, acesta nu este singurul aspect al cărnii în gândirea ierarhului capadocian. Ţinta cerească pe care sufletul o doreşte este chiar ţinta cărnii.[8] Cu toate acestea orientarea sufletului spre divinitate, departe de carne, este un motiv puternic în scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz,[9] iar ca limbaj platonic el vorbeşte despre suflet îndreptându-l spre Dumnezeu pe aripile minţii şi ale raţiunii.[10] În Cuvântarea 21 el vorbeşte despre Dumnezeu ca cea mai înaltă dorinţă a omului : „Astfel Dumnezeu care creează pentru aceia care gândesc şi pentru cei care sunt capabili de gândire, este El Însuşi cel mai înalt dintre aceştia despre Care se poate gândi, în Care orice dorinţă îşi găseşte împlinirea, şi dincolo de Care în nici un fel nu se poate trece, căci nici măcar cea mai filosofică ori cea mai penetrantă ori curioasă minte nu are sau nu va putea avea ceva mai înalt [ca obiect]. Căci acesta este cel mai extrem dintre lucrurile de dorit şi este pentru aceia care ajung [la El] oprindu-se din toate speculaţiile.

1. Idem, *Poeme dogmatice* 8. 81, P. G. 36, col. 126 C, *Cuvântarea* 2. 17, 38. 11 şi 28. 22, P. G. 36, col. 7 C, 325 C, 228 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 2. 18, 14. 7 şi 18. 3, P. G. 36, col. 17 D, 102 B şi 114 A.
2. Termenul de kráma apare în *Cuvântarea* 14. 7, 27. 7, 28. 3 şi 38. 11, P. G. 36, col. 103 A, 221 C, 226 B şi 325 A, iar cel de míxiV în *Cuvântarea* 28. 22 şi 38. 11, P. G. 36, col. 229 A şi 325 AB.
3. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice* 8. 1, P. G. 36, col. 119 D, Cf. *Poeme dogmatice* 8. 70 şi 4. 91, P. G. 36, col. 122 A şi 98 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 B.
4. Idem, *Poeme dogmatice* 8. 1, P. G. 36, col. 119 D.
5. *Ibidem*, 8. 72, P. G. 36, col. 142 AB.
6. Idem, *Cuvântarea* 14. 7, P. G. 36, col. 115 D.
7. Idem, *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 B.
8. Idem, *Cuvântarea* 2. 17, 7. 21 şi 16. 15, P. G. 36, col. 22 BC, 87 A şi 112 D.
9. Idem, *Cuvântarea* 7. 20 şi 7. 23, P. G. 36, col. 92 D şi 109 D.
10. Idem, *Cuvântarea* 2. 22, 7. 21 şi 28. 28, P. G. 36, col. 23 AB, 87 B şi 231 C.

Oricine care prin rațiune și contemplație, s-a păstrat departe de materie și de acest văl sau nor senzual, i s-a permis să fie cu Dumnezeu și să fie amestecat cu cea mai pură lumină până la care poate ajunge natura umană."[1] În acest pasaj care este unul tipic, Dumnezeu este prezentat drept ținta care este deasupra oricărui lucru, iar acela este preamărit, care s-a abătut pe sine de la materie și carne. Într-un alt text, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre înzestrarea „sufletului cu aripi, pentru a-l răpi din lume și să-l dea lui Dumnezeu și să aibă grijă la ceea ce este potrivit cu chipul..."[2]

În același timp, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz omul este o ființă intelectuală, spirituală și rațională (νοερκός λογικός).[3] Dacă vorbim despre om ca o ființă intelectuală, accentul nu cade pe abilitatea omului de a cunoaște lumea creată, de a reflecta asupra ei sau de a gândi cu privire la creație, ci pe o cunoaștere despre Dumnezeu, deci pe înțelegerea și experimentarea Lui. Prin caracterul său intelectual și spiritual, omul aparține lumii sau sferei spirituale, „intelectuale", și chiar are o afinitate pentru ea. În acest caracter al omului, Sfântul Grigorie de Nazianz vede nu doar baza pentru cunoașterea lui Dumnezeu, ci chiar pentru comunicarea lui cu Dumnezeu și posibilitatea lui de a veni „aproape" de Dumnezeu și în contact cu El.[4] Odată cu dihotomia fundamentală a omului, alcătuit din suflet și trup, Sfântul Grigorie de Nazianz acceptă și trihotomia reprezentată prin trup, suflet și spirit, dar și împărțirea în trup, suflet, spirit și rațiune,[5] cu toate că terminologia nu este chiar potrivită.

Dintre „părțile" sufletului, spiritul (νοῦς) omului poate fi considerat ca o noțiune mai largă decât cea de rațiune (λόγος) sau intelect.[6] Spiritul este uneori numit „conducătorul" sau „guvernatorul" omului[7] și, în general, este gândit ca o „parte" sau „funcție" a sufletului, mai mult sau mai puțin sinonim cu acesta. Ar putea fi înțeles și ca partea sau instrumentul rațional al sufletului,[8] însă în cazul Sfântului Grigorie de Nazianz folosirea tuturor acestor termeni nu este pe deplin fixată și clară. Rațiunea omului este legată de relația lui cu Dumnezeu și contemplarea și experiența divinului,[9] pentru care el are o dispoziție anterioară

1. Idem, *Cuvântarea* 21. 1 - 2, P. G. 36, col. 192 CD.
2. Idem, *Cuvântarea* 2. 22, P. G. 36, col. 24 B.
3. Idem. Aici termenul λογικός are un înțeles mai limitat. Termenul de νοερός apare în *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 A și *Poeme dogmatice* 4. 77, P. G. 36, col. 162 B, Cf. *Cuvântarea* 21. 1, P. G. 36, col. 191 D și *Poeme dogmatice* 8. 66, P. G. 36, col. 118 CD. Termenul de λογικός apare în *Cuvântarea* 12. 1, 28. 13, 30. 20 și 32. 9, P. G. 36, col. 131 D, 222 B, 331 C și 336 A.
4. Idem, *Cuvântarea* 21. 1 - 2 și 38. 11, P. G. 36, col. 192 D și 325 C.
5. Împărțirea în trei părți a ființei umane σῶμα, ψυχή și νοῦς o găsim în *Cuvântarea* 32. 9, P. G. 36, col. 336 B și *Poeme dogmatice* 10. 2, P. G. 36, col. 126 A, iar cea în patru părți σῶμα, ψυχή, νοῦς și λόγος în *Epistola* 101, P. G. 36, col. 184 și *Epistola* 102, P. G. 36, col. 196.
6. Termenul de λόγος apare în *Cuvântarea* 16. 15, 21. 2 și 28. 16, P. G. 36, col. 112 D, 192 D, 233 A.
7. Idem, *Cuvântarea* 38. 7, P. G. 36, col. 322 AB, Cf. *Cuvântarea* 8. 9 și 45. 3, P. G. 36, col. 25 CD și 412 A.
8. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, 16. 15, 28. 28 și 37. 11, P. G. 36, col. 86 D, 113 A, 235 D, 334 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 21. 2, P. G. 36, col. 195 A.
9. Idem, *Cuvântarea* 21. 1, P. G. 36, col. 193 A.

în caracterul său „noetic" (intelectual). De menţionat este şi faptul că această contemplare a lui Dumnezeu în multe texte este asociată cu un important grad de apropiere de Dumnezeu şi comuniune cu El. Astfel „înţelegerea" lui Dumnezeu în multe texte este exprimată în termeni însemnând „a fi cu", „a fi în relaţie cu" sau chiar „a se asocia cu",[1] expresii ce au un accentuat caracter „personal". Ca fiinţă trupească, omul aparţine lumii materiale pe care Sfântul Grigorie de Nazianz, după cum am văzut, o opune celei spirituale.[2]

Trupul este considerat elementul „înjositor"[3] în om şi prin el omul împărtăşeşte condiţiile lumii materiale, coruptă, schimbătoare şi instabilă. În majoritatea textelor, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte despre trup şi creaţia materială în maniere destul de diferite adoptând uneori o atitudine pozitivă, alteori negativă. El vorbeşte despre „...noi care suntem captivi ai pământului, după cum spune proorocul Ieremia, şi îmbrăcaţi în mărginirea acestui trup."[4] Uneori Sfântul Grigorie vorbeşte şi într-o manieră pozitivă, ca de exemplu, în Cuvântarea 16. 5, unde afirmă despre creaţie că este „făcută pentru plăcerea oamenilor". În general, Sfântul Grigorie consideră trupul ca pe ceva chinuitor şi obositor. În Cuvântarea 14, în care tema este iubirea faţă de cei săraci şi necăjiţi, într-un text mai lung şi într-o manieră contrastantă, Sfântul Grigorie exprimă atitudinea şi sentimentele sale amestecate referitoare la trup: „...acest trup supărător, slab şi lipsit de credinţă, cu care nu ştiu cum am fost unit şi nici cum este, şi un chip al lui Dumnezeu şi amestecat cu noroi, [trupul] care se revoltă când este în bune condiţii şi se necăjeşte când războiul este pe seama lui, pe care îl iubesc ca pe un tovarăş, este de departe ca un duşman de care tocmai am scăpat ca de un lanţ şi totuşi e onorat ca unic moştenitor. Mă străduiesc să-l slăbesc şi nu ştiu cum pot să-l folosesc ca pe un colaborator pentru bine, ştiind pentru ce am fost făcut şi că s-ar cuveni să urc spre Dumnezeu prin acţiunile mele.

L-am folosit cumpătat ca un colaborator şi nu ştiu cum aş putea scăpa de răzvrătirea lui sau cum pot să nu cad de la Dumnezeu copleşit de cătuşele lui care mă trag în jos şi mă ţin legat de pământ. Este un inamic neîndurător şi un prieten înşelător. Vai acestei uniri (σιζιγία) şi acestei separaţii (ἀλλοτρίωσις). De ceea ce mă tem tratez cu respect şi de ceea ce iubesc mă tem. Înainte de a mă război mă împac cu mine însumi şi înainte de a face pace mă pun pe mine însumi în contradicţie cu el."[5] Trupul aduce necazuri nu doar din cauza bolilor ci şi prin orice le-ar putea produce acestuia, iar în aceste condiţii apare în om ceva care ar putea fi numit o ordine inversă. Aceasta înseamnă că, sufletul omului nu mai conduce trupul umilit. De aceea, Sfântul Grigorie îndeamnă cititorii săi să urmeze sufletul şi nu trupul. În spatele acestei atitudini găsim nu doar înţelegerea sufletului ca fiind de o mai mare valoare decât trupul, ci

1. Idem, *Cuvântarea* 2. 74, 12. 4, 18. 4, 21. 2, 27. 10, 28. 2, 39. 9, 40. 46, P. G. 36, col. 27 A, 108 D, 113 A, 193 A, 205 B, 210 CD, 227 D, 412 A, 424 A.
2. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 89 C.
3. Idem, *Cuvântarea* 2. 17 - 18, 27. 7 şi 30. 20, P. G. 36, col. 15 B, 206 D, 242 A.
4. Idem, *Cuvântarea* 28. 12, P. G. 36, col. 232 AB.
5. Idem, *Cuvântarea* 14. 6 - 7, P. G. 36, col. 208 CD.

chiar ideea a ceea ce poate fi numită o ordine inversată. În om sufletul ar trebui să conducă trupul,[1] însă când sufletul sau rațiunea omului care uneori sunt înțelese ca instrumentul de conducere în om,[2] renunță la funcția sa conducătoare, se produce un fel de dezordine. Putem chiar să-l interpretăm pe Sfântul Grigorie ca înțelegând că interesul omului s-a întors într-o direcție greșită, departe de țelul său spiritual și mai aproape de cel al lumii acesteia și al trupului. Strâns legat de aceasta este înțelegerea trupului drept sediul patimilor.[3] Sfântul Grigorie ia în considerare chiar și patimile spirituale. El îndeamnă în Cuvântarea 37. 22: „Îndepărtați patimile trupești (σωματικός), îndepărtați de asemenea pe cele spirituale (ψυχικός)."

Un aspect dominant în înțelegerea Sfântului Grigorie de Nazianz asupra trupului este etichetarea trupului ca un impediment în cunoașterea și „vederea" lui Dumnezeu. Trupul sau carnea omului pentru Sfântul Grigorie de Nazianz a dobândit un fel de „impuritate" sau „vulgaritate" (παχ΄της, consistență, grosolănie).[4] În unele texte această „impuritate" este înțeleasă ca ceva care ține omul departe de cunoașterea lui Dumnezeu. În Cuvântarea 28. 12 această „impuritate" este prezentată ca un fel de întunecime care este un obstacol pentru „vederea" lui Dumnezeu[5] sau chiar ca un nor sau un „văl" între om și Dumnezeu.[6] Într-un mod asemănător Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește chiar despre „cătușele" trupului care trag în jos sufletul și care pe aripile rațiunii vrea să se ridice la Dumnezeu.[7]

Această atitudine a Sfântului Grigorie de Nazianz despre trup considerat ca „văl" și „cătușe," trebuie înțeleasă ca fiind legată de principala sa idee despre om, în calitate de ființă creată pentru o viață spirituală și pentru cunoașterea și experimentarea lui Dumnezeu. Această cunoaștere este o problemă a contemplării lui Dumnezeu, care poate fi perceput doar de spiritul sau rațiunea omului, iar omul prin trupul său greoi, este ținut departe de Cel pentru care are dorință înnăscută și spre care tinde. Deci pentru suflet, care însetează puternic după Dumnezeu, trupul este un obstacol dureros care trebuie mereu învins pentru a putea realiza contemplarea Creatorului său.[8]

În legătură cu „impuritatea" trupului, o problemă evidentă se impune de la sine, și anume dacă Sfântul Grigorie de Nazianz consideră această „impuritate" ca dată de la început omului sau ca ceva rezultat din căderea primului om, Adam. Aceasta este o chestiune care nu este pe deplin lămurită. În Cuvântarea

1. Idem, *Cuvântarea* 2. 18, 27. 7 și 30. 20, P. G. 36, col. 11 A, 226 D, 342 B.
2. Idem, *Cuvântarea* 39. 7, P. G. 36, col. 413 AB.
3. Idem, *Cuvântarea* 2. 91, P. G. 36, col. 13 AB.
4. Idem, *Cuvântarea* 2. 17, 2. 74, 28. 4, 28. 12, 38. 12 - 13, P. G. 36, col. 11 A, 13 B, 231 C, 232 B, 356 AB și *Poeme dogmatice* 10. 3, P. G. 36, col. 27 A.
5. Idem, Cf. *Cuvântarea* 2. 74, 28. 4, P. G. 36, col. 13 BC, 222 AB.
6. Idem, *Cuvântarea* 21. 2 și 39. 8, P. G. 36, col. 192 D și 334 C. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 17. 4, 28. 12 și 32. 15, P. G. 36, col. 116 C, 232 B, 283 A.
7. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, 18. 4, P. G. 36, col. 89 A, 163 B, Cf. *Cuvântarea* 16. 15, P. G. 36, col. 112 D.
8. Idem, *Cuvântarea* 2. 7, P. G. 36, col. 18 A; A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 28. 11-13, P. G. 36, col. 251 - 252.

38. 12, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte despre omul dintru început, care „era golit în simplitatea lui şi în viaţa lui naturală fără nici o acoperire sau apărare." El menţionează mai departe că, Adam după cădere „a pus pe el hainele de piele, care sunt probabil o piele şi mai densă (τὴν παχυτέραν σάρκα) şi mortală şi contradictorie." Printr-o traducere alternativă în care comparativul παχυτέραν este înţeles ca având mai degrabă un înţeles absolut decât unul relativ, Adam ar putea fi înţeles ca punând pe el „hainele de piele ce sunt tocmai o carne densă." Astfel, putem înţelege pe Sfântul Grigorie de Nazianz fie gândind o „impuritate" originară a trupului, care s-a accentuat după căderea în păcat, fie ţintind spre o stare originară a omului fără nici o „impuritate".[1]

Chiar dacă orientarea „în sus" a sufletului cât mai departe de trup şi materie este un motiv dominant al operelor Sfântului Grigorie de Nazianz, aceasta nu este deloc o problemă a salvării lui din trup. Înălţarea la cele cereşti este şi scopul trupului omului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu „participă la trupul omului ca să poată salva şi chipul, dar şi să facă trupul nemuritor".[2] Trupul este considerat drept comoştenitor împreună cu sufletul al vieţii veşnice,[3] iar în Cuvântarea 2. 17 Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă că sufletul va atrage trupul spre sine „şi va pune pe cel inferior deasupra, eliberându-l treptat de impuritatea lui pentru ca sufletul să poată fi pentru trup ceea ce Dumnezeu este pentru suflet, prin el însuşi conducând materia inferioară şi făcând-o familiară lui Dumnezeu."

Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte apoi despre îndumnezeirea omului şi despre o schimbare a caracterului său trupesc. Iisus Hristos a devenit om ca să poată „înălţa trupul nostru şi a reface chipul şi forma omului, astfel că am putea să nu mai purtăm semnele trupului, cum ar fi sexul şi naţionalitatea, ci doar să purtăm în noi înşine pecetea divină..."[4] Ceea ce găsim aici este posibilitatea unei schimbări în caracterul trupesc al omului prin dobândirea unui trup nemuritor şi fără caracteristici particulare precum sexul sau naţionalitatea. Acest text ar putea fi interpretat cum că Sfântul Grigorie întrevede atribuirea unui caracter divin trupului şi, chiar face referire la un fel de îndumnezeire a trupului.

Sufletul va fi cu trupul „una, şi spirit şi raţiune şi dumnezeu".[5] Această unire este înţeleasă ca o absorbţie a trupului şi a caracteristicilor carnale. Sufletul „îl absoarbe în totalitate în sine",[6] ceea ce îl determină pe Sfântul Grigorie de Nazianz să vorbească mai departe de „fiinţa muritoare şi schimbătoare înghiţită de viaţă."[7] Din aceste expresii am putea deduce că, Sfântul Grigorie pare să se gândească la o corporalitate schimbată a omului în existenţa

1. Un text din *Cuvântarea* 19. 4, P. G. 36, col. 212 A cu greu pare să contribuie la soluţia acestei probleme.
2. Idem, *Cuvântarea* 38. 13, P. G. 36, col. 271 CD.
3. Idem, *Cuvântarea* 14. 6, P. G. 36, col. 110 A.
4. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 95 B.
5. Idem, *Cuvântarea* 7. 21: „ἐν καί πνεῦμα, καί νοῦς, καί Θεός".
6. *Ibidem*: „ὅλον εἰς ἑαυτήν αναλώσασα".
7. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, P. G. 36, col. 15 C.

sa divină realizată printr-o spiritualitate înaltă sau un trup spiritualizat. În această stare finală a omului trupul va fi eliberat de „impuritatea" lui și putem în consecință să-l înțelegem în stare să contemple pe Dumnezeu, nemaiavând mărginirea și opacitatea carnală.

Comentând referatul biblic al creației, celălalt mare capadocian, Sfântul Grigorie de Nyssa, arată că: „Natura – vorbesc de caracterele propriei vieți – face drumul spre în sus, sub formă de trepte pornind de la cele mărunte spre ceea ce este mai desăvârșit."[1] Cu toate că fiecare nivel nou creat al lumii constituie o premisă pentru existența nivelului următor,[2] nu există nici confuzie, nici dizarmonie între nivelele existențiale, care compun cosmosul, atâta vreme cât dependența între elemente păstrează locul primit în ordinea procesului de creație. Atât lumea inteligibilă cât și lumea sensibilă formează în ultimă analiză un tot care poartă în sine urmele lui Dumnezeu în Treime. Prin urmare, natura umană are, am putea spune, o dublă configurație:[3] deodată natură spirituală și natură materială. Nu este vorba despre un singur amestec, ci de o structurare care are o anumită direcție. Sfântul Grigorie de Nyssa folosește noțiunea de συναναρασις pentru a desemna modul special de organizare a elementului sensibil și a celui inteligibil în natura umană. Omul este o sinteză care depășește suma elementelor ei componente, fiind orientat în sus, o ființă care are alte posibilități și dimensiuni.

Rezultat al unui act creator special și nu doar al unei „faceri" prin poruncă, omul nu este numai rodul evoluției lumii materiale din care face parte, ci reprezintă chiar o noutate a lumii create. Folosind o expresie stoică, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că omul este un microcosmos,[4] rezumat și culme a lumii sensibile. Ca ființă trupească, înzestrată cu suflet și spirit, omul este considerat de Sfântul Grigorie ca făcând parte din lumea inteligibilă alături de îngeri și de Dumnezeu. Astfel, elementele sensibile primesc în om funcționalități și perspective noi, căci trupul omenesc este compus din aceleași elemente ca întreaga lume sensibilă, dar „din ceea ce aceasta are mai fin și mai luminos"[5] – spune episcopul Nyssei.

Sufletul, esența spirituală a ființei umane, este forța dinamică din om care structurează elementele lumii materiale, în ceea ce constituie trupul uman. În lucrarea „Dialogul despre suflet și înviere", Sfântul Grigorie de Nyssa ne-a lăsat o definiție a sufletului și anume: „Sufletul este o natură creată, natură vie și inteligibilă, care transmite prin sine trupului organic și palpabil puterea vitală și a organelor de simț atâta vreme cât natura trupului s-a arătat capabilă de acestea."[6]

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, cap. VIII, P. G. 44, col. 148 C. Omul este creat ultimul, după plante și animale, pentru că natura progresează spre desăvârșire printr-o anumită cale și succesiune ordonată.
2. *Ibidem*, col. 145 B.
3. Prin amestecul dintre suflet și trup, ființa omului urmează să se bucure atât de Dumnezeu, cât și de bunurile materiale. A se vedea *Ibidem*, VII, col. 133 B.
4. Idem, *Omilii la Psalmi*, III, P. G.44, col. 441 C.
5. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.
6. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 29 B.

Din punct de vedere al filosofiei greceşti, influenţele platonică, stoică şi neoplatonică sunt evidente în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa, dar se constată că modul acestuia de a înţelege sufletul nu aparţine nici uneia dintre aceste concepţii. Ca şi Platon, Sfântul Grigorie distinge în suflet „puterea raţională", „puterea voliţională" şi „puterea irascibilă" (senzitivă) – (τὸ λογικόν τοῦ επιθυμιτικον τοῦ θυμοεισες).[1] Spre deosebire de Platon, Sfântul Grigorie de Nyssa nu consideră că cele trei facultăţi ale sufletului sunt trei părţi ale acestuia, deoarece acestea ar putea implica ideea materialităţii sufletului, oricât s-ar afirma diferenţa dintre suflet şi trup. El argumentează în acest sens că, un suflet care se divide nu poate fi un suflet spiritual. De asemenea, în cazul Sfântului Grigorie de Nyssa nu se poate afirma că între cele trei puteri ar fi un raport de coordonare, deoarece – conform teoriei marelui capadocian – este proprie naturii sufletului doar puterea de judecată, de înţelegere şi de a raţiona, în timp ce puterea dorinţei şi cea a voinţei nu fac parte din natura sufletului, dar fac parte totuşi din ceea ce „se referă la suflet".[2]

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa nu există contradicţie între suflet şi trup, acesta din urmă nefiind altceva decât un organ de manifestare a sufletului. Sub influenţa lui Plotin, Sfântul Grigorie de Nyssa distinge trei tipuri de oameni, bazându-se pe câteva texte din Sfânta Scriptură (Mt. 20, 39; Mc. 12, 30; Lc. 10, 27; I Cor. 2, 14-16; I Tes. 5, 23). El are în vedere în acest caz distincţia care se face în Sfânta Scriptură între oameni, ţinând cont şi de noţiunile de „inimă", „suflet" şi „duh". În calitatea sa de fiinţă raţională, rezultat al transformării evolutive a lumii, omul, după Sfântul Grigorie, posedă în natura lui elemente din tot ceea ce a existat înaintea lui sau, urmând pe Aristotel, tot felul de suflete. Dat fiind faptul că omul face dovada a trei funcţii (nutritivă, senzitivă şi intelectuală) care caracterizează cele trei niveluri, unde constatăm existenţa vieţii (vegetal, animal şi uman), Sfântul Grigorie susţine că omul este alcătuit din trei naturi.[3] Desigur, este o exprimare improprie întrucât el nu vrea să spună că omul este „alcătuit din trei suflete", în sensul definiţiei sufletului dată mai sus şi, ca atare, Sfântul Grigorie de Nyssa nu susţine trihotomismul, ci doar numeşte cele trei funcţii ale sufletului „trei naturi".

Preluându-l pe Aristotel, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că un nivel posterior conţine oarecum în sine nivelul anterior, dar episcopul Nyssei se bazează în această afirmaţie pe referatul biblic al Genezei. Astfel, dacă funcţia nutritivă este proprie plantelor, iar animalelor atât cea nutritivă cât şi cea senzitivă, urmând afirmaţia de mai sus, înseamnă că omul însumează în sine funcţia nutritivă, cea senzitivă şi cea intelectuală. Fiecare funcţie caracterizează o anumită natură, iar în această perspectivă, episcopul Nyssei îşi permite să afirme că omul este alcătuit din trei naturi sau trei feluri de suflete. De fapt, cele trei „suflete" nu sunt altceva decât funcţia nutritivă, cea senzitivă şi cea intelectuală a organismului uman. În sensul propriu al termenului, sufletul

1. Idem, *Despre viaţa lui Moise,* P. G. 44, col. 337 B, Cf. *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 45, col. 49 BC; Platon, *République,* IV, 44 ae, 8-10; 441 a, 1 - 2, în ed. cit., p. 86-236.
2. Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 45, col. 56 BC.
3. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.

omului este unul după natura sa, natură inteligibilă și spirituală unită în actul creației cu trupul. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează foarte clar acest lucru: „În realitate, în adevărul și desăvârșirea lui este unul prin natură, fiind deodată spiritual și fără materie, găsindu-se prin intermediul simțurilor amestecat în natura materială."[1]

Sufletul este o natură deosebită de natura lumii spirituale și principiul formativ al trupului, numit de Sfântul Grigorie când νοῦς când ψυχή. Chiar dacă prima noțiune indică ceea ce este mai aproape de divin, cu toate acestea, ambii termeni au aceeași semnificație pentru episcopul Nyssei.[2] Trebuie remarcat că, în ceea ce privește natura sufletului, Sfântul Grigorie de Nyssa păstrează o tăcere aproape totală, susținând că nu știm nimic despre ceea ce este sufletul în natura lui, însă din unirea sufletului de natură spirituală cu elementele lumii materiale, se constituie ființa umană. După cum sufletul fără a exista într-un trup nu poate fi numit om, nici trupul fără prezența în el a sufletului nu constituie un om. Fără suflet, trupul rămâne un cadavru sau conform Sfintei Scripturi, fără suflet, ceea ce constituie un om rămâne țărână adică o sumă de elemente fizice care vor reintra în circuitul universal al materiei. Totuși, trupul, în concepția Sfântului Grigorie, constituie o realitate creată de Dumnezeu, pe care El o reconstituie după cum vrea la învierea generală.

Sfântul Grigorie de Nyssa este departe de concepția platonico-maniheică, după care trupul este închisoarea sufletului. Dimpotrivă, sufletul este forța activă care pătrunde elementele materiale și le face să devină trup omenesc. După părerea Sfântului Grigorie, sufletul nu este prezent doar într-o parte a trupului ci în tot trupul, căci „într-un mod negrăit se unește deopotrivă cu fiecare parte a trupului."[3] Această concepție subliniază unitatea organică dintre trup și suflet, fără să nege totuși realitatea vreuneia din cele două componente ale omului. Trupul nu există doar ca o materie a sufletului, ci este o realitate concretă. După Sfântul Grigorie de Nyssa sufletul nu este în trup „ca într-o vază" sau „ca într-o piele de animal jupuit", ci paradoxal, „trupul este cel care locuiește într-însul". Natura spirituală în amestec cu elementele materiale nu-și pierde calitățile, iar elementele componente ale trupului, la rândul lor, nu sunt posedate nici siluite de forța trupului ci sunt structurate în așa fel încât să constituie un întreg propice manifestării prin el a puterilor sufletului. „Unirea dintre suflet și natura trupească – spune Sfântul Grigorie – este o legătură inefabilă și dincolo de orice cugetare: ea nu se face în trup, ea nu se realizează nici în afară, ci sufletul, într-un chip dincolo de orice imaginație și de orice cugetare apropiindu-se de natura noastră în așa fel încât să se poată uni cu ea, se află deodată în ea și în trupul ei, fără să locuiască în ea și fără să o închidă în el."[4]

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 45, col. 56 BC.
2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.
3. *Ibidem*, cap. XII, col. 160 D.
4. *Ibidem*, cap. XV, col 177 AC. Uneori, Sfântul Grigorie de Nyssa compară prezența sufletului în trup cu prezența lui Dumnezeu în lume. A se vedea și *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 44 CD.

După cum se poate observa, Sfântul Grigorie recurge la un paradox: sufletul pătrunde în toate organele trupului dar unirea lui cu trupul nu se face totuşi, nici înlăuntrul nici în afara lui. Existenţa lui este însă evidentă şi înăuntrul şi în afara trupului, inteligibilul şi sensibilul fiind unite în mod tainic în om. Faptul că trupul s-ar găsi într-un anumit mod în suflet, lasă să se înţeleagă că trupul omenesc în unire cu sufletul depăşeşte oarecum dimensiunile sale biologice sau fizice şi că el este introdus în universul spiritului. Pe de altă parte, sufletul se concretizează şi îşi actualizează existenţa în lume prin intermediul trupului. Ca urmare, în om, sufletul şi trupul se condiţionează reciproc, fără ca unul să fie redus la celălalt: sufletul se află în elementele care compun trupul, dar nu se confundă cu ele, şi nici nu se schimbă în unire cu trupul, pentru a deveni produsul totalităţii funcţiilor trupului şi la rândul său trupul cu toate că este unit în chip inefabil cu sufletul nu-şi pierde calitatea de trup, de organ material de manifestare a sufletului, solidar totodată cu întreaga creaţie materială dar şi cu sufletul care este al său.

Sfântul Grigorie de Nyssa preluând ideea de microcosmos de la stoici, demonstrează existenţa sufletului în trup prin analogie cu macrocosmosul: „prin urmare, dacă cosmosul întreg este o armonie muzicală cum spune Apostolul, omul este şi el un microcosmos, iar ceea ce Scriptura a înţeles referitor la macrocosmos, ea înţelege deopotrivă şi cu privire la microcosmos, pentru că partea trebuie să fie neapărat asemenea întregului."[1] După cum armonia lumii lasă să se înţeleagă că ea cuprinde în sine o prezenţă spirituală, la fel observăm armonia naturii noastre şi constatăm în ea prezenţa spiritului. Modul omului de a fi şi de a se comporta dovedesc în el prezenţa sufletului.[2]

Cu toate că afirmă armonia modului de a fi cu comportamentul naturii umane, episcopul Nyssei nu neagă faptul că în om constatăm o armonizare a contrariilor. Astfel, între trup şi suflet există o anumită „tensiune", produsă din cauză că este vorba despre două naturi care în fiinţa umană au amândouă un cuvânt de spus. Din punct de vedere al naturii lui, trupul tinde spre materie, cu care este de altfel solidar prin elementele care-l compun, spre a trăi conform naturii materiale,[3] în timp ce sufletul tinde la rândul său spre ceea ce-i este la fel înrudit. Cu toate că este diferit de natura sufletului, trupul nu poate exista independent de suflet. Mai mult, se poate spune că trupul omenesc nu-şi mai află identitatea în tendinţele lui spre lumea din care a fost luat ci în direcţia mişcării sufletului. Dacă sufletul este o natură spirituală şi asemănător cu Dumnezeu, urmează că asemănarea cu Dumnezeu este o însuşire de bază a vieţii umane.[4] În natura omului, trupul este o parte a unui întreg în care sufletul este fundamentul şi principiul care imprimă trupului o viaţă aparte faţă de viaţa fiinţelor sub-umane, cu care trupul omenesc este înrudit. Materia

1. Idem, *La titlurile Psalmilor*, cap. III, P. G. 44, col. 445 C.
2. Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 46, col. 28 AD. Sufletul pătrunde trupul şi prin simţuri percepe realitate, Cf. *Despre crearea omului*, cap. VI, P. G. 44, col. 140 A.
3. Idem, *Despre moarte*, P. G. 46, col. 46 AB.
4. Idem, *Explicare corectă la cartea Ecclesiastului, Omilia I-a*, P. G. 44, col. 624 BC.

în unire cu sufletul este subiectivată și personalizată. În acest sens trupul omenesc are o mare importanță în procesul de orientare a materiei în direcția spiritului. Ca urmare, în trup materia nu numai că se împărtășește de forța spiritului dar și participă la Spirit, adică suportă acțiunea Duhului Sfânt.

În urma căderii omului în păcat este mai greu să înțelegem la ce nivel erau potențate înainte elementele care compuneau și compun trupul omenesc. Sfântul Grigorie de Nyssa spune ceva în acest sens, când vorbește despre starea trupului în veacul viitor, unde acesta va fi format din aceleași elemente din care este format acum.[1] Nu elementele ca atare vor constitui forma „ființei răscumpărate", ci „structurarea proprietăților date de păcate și de virtuți vor fi acelea care vor da modul de a fi al fiecărui om."[2]

Omul din veacul viitor va fi asemenea cu cel restaurat în starea de dinaintea păcatului. Făcând o comparație între starea naturală a omului și cea a naturii restaurate, reiese că starea trupului omenesc de dinaintea păcatului nu era identică cu cea actuală. S-a pus astfel la punct un sistem de relații în care „sufletul este condus de Dumnezeu, iar viața noastră materială de suflet, atâta timp cât ordinea naturală este păstrată."[3] Tot Sfântul Grigorie de Nyssa arată că: „Sufletul nu mai are autoritate asupra organelor trupului când acestea nu mai dovedesc că se află într-o relație normală, naturală cu întregul; ori ele sunt în această stare numai când natura omului urmează pe Cel ce-i este superior."[4]

Natura inteligibilă, după Sfântul Grigorie de Nyssa, este superioară celei materiale, de aceea trupul se află în raport natural cu sufletul atâta vreme cât urmează acestuia. Astfel, raporturile dintre suflet și trup suferă schimbări atunci când, în ordinea prestabilită de Dumnezeu, există atitudini și stări contrare a ceea ce Dumnezeu a voit să ne arate prin istoria creației în cele șapte zile.

Sfântul Grigorie constată că, adesea, trupul o ia înaintea sufletului fie din cauza mâhnirii din noi, fie din cauza dorinței care ne amăgește. În acest caz, sufletul nu numai că pierde controlul asupra trupului, dar se și angajează în slujba acestuia.[5] Apare astfel o răsturnare de forțe și o pervertire a relațiilor dintre trup și suflet. În realitate trupul nu face altceva decât să precipite sufletul într-o mișcare care, de altfel, este proprie trupului, și aceasta mai ales atunci când sufletul se găsește într-o stare de slăbiciune sau de dezorientare.

Dintre cele trei teorii privind raporturile temporale dintre suflet și trup, conform teologilor Hristu Andrutsos și E. Stephanos, Sfântul Grigorie de Nyssa admite teoria lui Tertulian, după care sufletul își ia existența din sufletele părinților exact ca și trupurile. Episcopul Nyssei combate celelalte două teorii care sunt imposibil de susținut din cauza contradicțiilor lor interne. Pe de o parte teoria preexistenței sufletelor a lui Origen nu are nici o bază, deoarece

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 462 B.
2. Idem, *Despre moarte*, P. G. 46, col. 633 CD.
3. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XII, P. G. 44, col. 212 CD.
4. *Ibidem*, cap. XIV, col. 226 A.
5. *Ibidem*, cap. IX, col. 173 D.

sufletele fiind trimise ca pedeapsă pe pământ unde îşi pregătesc reîntoarcerea la ceruri, nu ştim care din cele două vieţi este mai bună, viaţa cerească unde sufletele se pierd sau viaţa pământească unde ele se pot mântui? Se pune, de asemenea, întrebarea dacă lumea pământească este coruptă, coruptibilă şi rea, cum ar mai fi posibilă recâştigarea virtuţii de către suflete dacă ele nu au reuşit aceasta în cea în care domneşte desăvârşirea? Afirmaţia că păcatul sufletelor a făcut posibilă existenţa creaturilor duce la o nouă absurditate şi anume că păcatul şi răul ar constitui raţiunea şi condiţia existenţei lumii vizibile.

Pe de altă parte, trupul nu poate precede sufletul pentru că în acest caz ar trebui să înţelegem că ceea ce este spiritual va fi creat pentru ceea ce este material şi s-ar produce astfel o răsturnare a ordinii creaţiei.[1] Mai mult, venind la existenţă pe porţiuni, omul va fi lipsit de unitate în intimitatea fiinţei sale, iar orice trup nu va avea suflet nici mişcare, nici creştere, rămânând un simplu cadavru.[2]

După Sfântul Grigorie de Nyssa, sufletul şi trupul trebuie să fie create în acelaşi timp. În acest sens el spune: „constituirea omului este posibilă numai prin existenţa sincronă a sufletului şi trupului, fără ca unul să premeargă şi celălalt să urmeze."[3]

De altfel, Sfântul Grigorie de Nyssa nu este primul Sfânt Părinte care afirmă simultaneitatea existenţei trupului şi a sufletului, căci el o găseşte la Părinţii dinaintea lui. Atenagora Atenianul afirmase deja în secolul al II-lea acest fapt.[4] La fel, Sfântul Irineu al Lyonului spunea că „nici trupul fără suflet nu este om şi nici sufletul fără trup".[5] Sfântul Grigorie de Nyssa a preluat, aşadar, teoriile mai vechi, atât pe cele favorabile cât şi pe cele defavorabile convingerii sale, le-a expus, le-a evaluat, şi le-a interpretat critic, încercând să facă nu numai o expunere creştină, sistematică a problemei, dar să aducă şi contribuţia sa.

Sincronismul sufletului cu trupul, există şi cu ocazia fiecărei naşteri: „Mai întâi noi ne-am propus – spune Sfântul Grigorie – să arătăm că o cauză capabilă să producă organismul nostru nu este nici un suflet netrupesc, nici un trup lipsit de suflet, ci că de la origine, pornind din trupuri însufleţite şi vii, este zămislită o fiinţă vie. Ea hrăneşte şi una şi cealaltă parte a acestei fiinţe şi le vedem pe amândouă urmând o dezvoltare potrivită cu ceea ce ele reprezintă."[6]

Acest text îl face pe Sfântul Grigorie de Nyssa susceptibil de traducianism dacă nu-l interpretăm în contextul general al antropologiei sale, potrivit căreia Dumnezeu a creat toate fiinţele umane de la început. Fiecare naştere nu este

1. Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 46, col. 129 CD, 129 D şi 133 C.
2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XXIX, P. G. 44, col 236 D. Trupul dacă nu are suflet este mort.
3. Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere*, P. G. 46, col. 128 A; *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, *Omilia a VII-a*, P. G. 44, col. 936 B.
4. Atenagora Atenianul, *Despre învierea morţilor,* XV, P. G. 6, col. 1004 – 1005 A.
5. Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, XXXIV, P. G. 7, col. 834 E, 837 A.
6. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, cap. XXX, P. G. 44, col. 253 B.

altceva decât venirea în planul istoric, a unei ființe ca atare creată deja, dacă observăm creația din perspectiva lui Dumnezeu. Părinții dobândesc posibilitatea de a face să apară în istorie un alt om, dar ei îl primesc „ca o doică", deci actul părinților nu este singura cauză a nașterii pruncului. Ca urmare, Sfântul Grigorie de Nyssa, recunoaște un singur principiu creator al lui Dumnezeu care a avut loc o singură dată pentru totdeauna și pentru toți oamenii.

După cum în crearea universului vizibil fiecare palier de existență constituie baza materială pentru apariția următorului, tot așa și în ceea ce privește nașterea fiecărui om, părinții constituie baza devenirii istorice a urmașilor lor în spațiul acestei lumi mărginite.

În acest fel, Sfântul Grigorie de Nyssa, păstrează o linie de mijloc între traducianism și creaționism, explicând astfel transmiterea păcatului strămoșesc dar și purtarea de grijă a lui Dumnezeu și calitatea lui de a fi chip al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie este de altfel conștient că nașterea fiecărui om este o taină care depășește posibilitățile noastre de a o înțelege.[1]

Deodată chip al Celui nevăzut și natură spirituală creată, sufletul omului păstrează totdeauna o dublă predispoziție: pe de o parte spre prototip, iar pe de altă parte spre lumea materială[2] cu care el are în comun modul de a începe existența. Predispoziția sufletului pentru Dumnezeu este predispoziția pentru Cel care este originea sa, scopul său și partenerul său de comuniune. După Sfântul Grigorie, natura sufletului este înrudită cu cea a lui Dumnezeu, deoarece amândouă sunt naturi inteligibile. Înclinarea sufletului spre trup, reiese din legătura organică dintre trup și suflet, o legătură din care sufletul informează și dă viață trupului. Dar sufletul poartă și amprenta trupului pentru că acesta posedă o anumită raționalitate care îl face disponibil acțiunii sufletului.[3] Afirmând totuși spiritualitatea sufletului dar și fundamentul spiritual al materiei datorită elementelor care o compun și o bază spirituală a trupului, Sfântul Grigorie de Nyssa nu neagă diferența dintre suflet și trup: sufletul este o natură spirituală, în timp ce spiritualitatea materiei este descoperită în spirit și prin spirit.

Sufletul este, după Sfântul Grigorie, asemănător și înrudit cu Dumnezeu, dar el este deopotrivă înrudit și cu trupul. El are atât „dorința" și „gustul" de Dumnezeu cât și predispoziția și înclinația spre ceea ce este material și creat pentru că este înrudit deopotrivă cu toată creația. „Sufletul omenesc – spune Sfântul Grigorie – se află la hotarul (ἐν μεθορι?) dintre cele două naturi; una este netrupească, rațională și fără întinăciune, cealaltă trupească, materială și lipsită de rațiune... Prin contemplație, având privirile ațintite spre Cel care îi este înrudit și mai dumnezeiesc (θειότερον); el nu-și oprește căutarea principiului

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 121 B.
2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XXVII, P. G. 44, col. 225 BC.
3. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 124 D – 125 A; *Despre crearea omului*, XXV, P. G.44, col. 209 C – 213 B; Jean Daniélou, Gregoire de Nysse et la Philosophie, în *Gregor von Nyssa und die philosophie*. Zweites internationalle kolloquium über Gregor von Nyssa heraussgegebt von H. Heinrich Doerie, Margarete Altenburger, Uta Schraunn, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 15-16.

celor ce există, Care este şi izvorul lor, din care ţâşneşte puterea care face să curgă din abundenţă înţelepciunea în cele ce există."[1]

În om, fiinţă care se găseşte între cele două realităţi întru totul diferite din punct de vedere ontologic, „care se împărtăşeşte" şi dintr-una şi din cealaltă, elementele din care lumea este compusă au posibilitatea şi chemarea „maturizării" lor într-un mod conştient. Totdeauna sensibil la ordinea şi armonia lumii, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că în trupul omenesc, elementele lumii nu numai că există dar ele „se coc", spiritualizându-se într-un mod conştient şi activ.

Sufletul este hotarul dintre Dumnezeire şi materialitatea trupului, iar omul ca atare este hotar între lumea materială şi Dumnezeu. În componenţa naturii umane, cele două firi, spirituală şi materială, nu se juxtapun ci se întrepătrund în aşa fel că „fiecare din elementele lumii să participe la inteligibil."[2]

Creat prin unirea elementelor lumii, structurate într-un trup cu sufletul de esenţă spirituală, omul este o realitate de hotar între două lumi ontologic separate. Tocmai de aceea, după Sfântul Grigorie de Nyssa, el nu este o realitate, nici izolată, nici pasivă, ci liantul de legătură între sensibil şi inteligibil,[3] şi locul unde sensibilul îşi schimbă calităţile. Din acest mod de existenţă se poate deduce atât măreţia cât şi responsabilitatea omului în această lume.

Omul în totalitatea lui nu depinde numai de Dumnezeu, ci şi de el însuşi pentru că este o fiinţă conştientă, liberă şi responsabilă. El nu este numai cel care se bucură de o stare aparte, ci şi o fiinţă care are o misiune de îndeplinit în calitatea sa de fiinţă personală care participă la cele două lumi. Prin fiinţa şi scopul său, omul este după Sfântul Grigorie, partener şi colaborator al lui Dumnezeu, Creatorul şi Proniatorul lumii.

1. Idem, *Tâlcuirea amănunţită la Cântarea Cântărilor, Omilia a XI-a*, P. G. 44, col. 1019 AB.
2. Idem, *Despre Rugăciunea Domnească, Cuvântul XVI*, P. G. 44, col. 1165 BD.
3. Idem, *Dialogul despre suflet şi înviere,* XVI, P. G. 44, col. 181 BC.

DAN CHIȚOIU

# Conturarea noțiunii de *persoană* la Părinții Capadocieni și originarea ideii de libertate în cultura europeană

În tradiția culturală europeană, conceptul de „persoană" a jucat și joacă un rol privilegiat. Este, în fapt, diferența majoră care marchează perspectiva europeană de sorginte iudeo-creștină față de celelalte modalități de înțelegere a umanului, cum sunt cele orientale. Uzanța multiplă a termenului de „persoană" se datorează acelui fenomen de acumulare pe care îl întâlnește orice cultură care are în spate o istorie amplă (fenomen ce poate fi asemănat cu modul în care se acumulează straturile geologice, un proces care în plan conceptual nu înseamnă anularea semnificațiilor anterioare, ci un gen de suprapunere a acestora). Este mai cu seamă cazul culturii europene, cea care își datorează în bună parte modul de articulare raționalității grecești. Mai precis, istoria veche și medie a continentului european, și mai apoi a modernității de dimensiuni globale, își găsește în mod hotărâtor identitatea în actul de conceptualizare, de hotărâre a unei determinări precizate pentru un cuvânt, act mereu și mereu reluat.

Istoria spiritualității creștine consemnează o aprofundare continuă a discursului ce vizează persoana, iar re-formulările prilejuite de acest proces au însemnat în același timp o acutizare a nevoii de precizare. Deși nu a implicat cuantificarea, experiența religioasă, mai cu seamă cea pe care o numim mistică, a implicat nevoi discursive care să delimiteze autenticul de fals, calea adevărată de drumurile către înșelare, de aceea căutarea preciziei a avut mai cu seamă un caracter practic. Totuși, calea pe care s-a conturat noțiunea creștină de persoană implică cel puțin o dimensiune aparte, anume calea apofatică în operarea delimitărilor, neputând fi vorba de o descriere pozitivă a acestui înțeles al omului. Și aceasta mai ales întrucât punctul de plecare al precizărilor legate de persoană este legat de nevoia de a exprima ceea ne descrie Evanghelia în legătură cu Dumnezeu: în același timp Unu, dar în Trei ipostaze.

În stabilirea reperelor care au marcat constituirea unui termen de asemenea complexitate, trebuie să plecăm de la modul în care s-au constituit, și mai cu seamă de la *calea* pe care s-au originat termenii care vor juca rolul cheie în nuanțările legate de persoană ca noțiune originală a discursului secolului IV.

Este vorba de termeni care au început să dobândească o utilizare specializată odată cu ivirea filosofiei în spațiul grec. Între aceștia, *hypostasis* și *prosopon* au descris cel mai bine traseul meditației grecești asupra omului.

Istoria constituirii și nuanțărilor sub care a stat termenul hypostasis (*υποστασις*) este una complexă. Iar interpretările moderne asupra rațiunilor care au determinat folosirea sa pentru prima oară în desemnarea unui alt înțeles al omului de către Părinții Capadocieni ai veacului IV după Hristos (Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare) sunt diferite. Nu trebuie să se omită însă un fapt important: anume că nu a existat o doctrină elaborată despre persoană în literatura patristică, deși există o antropologie creștină, așa cum precizează Lossky.[1] Este aici un semn al unei înțelegeri diferite a căii pe care poate fi tratată noțiunea de „om" din perspectiva revelației creștine. Această exigență venea din nevoia de a găsi o cât mai proprie descriere a Dumnezeului ce se revelase creștinilor: Unul în Trei Persoane și într-o singură Natură.

Noțiunea de *hypostasis* (*υποστασις*) a fost folosită în vremea filosofiei clasice grecești și în elenism drept echivalent al lui *ousia* (*ουσια*), însă a primit în timp o serie de nuanțe care întăreau o anumită înțelegere a esenței realității. Unii comentatori moderni au fost de părere că rațiunea sub care a stat alegerea acestor două sinonime în precizarea distincției natură-persoană ar fi fost distincția logică pe care Aristotel o face între o *ousia primă* (*ουσια προτη*) și o *ousia secundă* (*ουσια δευτερα*).[2] Prima ar fi fost pusă în legătură cu *υποστασις* dată fiind semnificarea concretului și individualului, cea de a doua cu *ουσια* în legătură cu accepțiunea de general și comun. O asemenea ipoteză nu stă însă în picioare decât cu dificultate întrucât Părinții greci nu o afirmă în mod explicit nicăieri.[3] Mai sigur este că în primele secole după Hristos termenul capătă tot mai mult semnificația de ființă reală și concretă în opoziție cu ființa aparentă și evanescentă, și această evoluție este probabil că se datorează stoicilor. Dincolo de toate acestea, Capadocienii vor săvârși o reală și semnificativă mutare de înțeles în uzanța termenului. În mentalitatea bizantină, începând cu secolul IV, realitatea nu poate avea decât o dimensiune hipostatică, nu există nicăieri esența pură. Ceea ce este însă de o majoră semnificație este identificarea între *hypostasis* (*υποστασις*) și *prosopon* (*προσωπον*).

Înainte de a evalua această echivalare să vedem care era uzanța până în acea vreme a lui *prosopon* (*προσωπον*). Termenul se găsea în vocabularul vechii limbi grecești, desemnând partea capului de sub frunte, ceea ce numim astăzi „față". Însă era folosit mai ales în înțelesul de *mască*, fiind vorba de recuzita pe care actorii vechiului teatru grec o foloseau. Așa cum spune Zizioulas, teatrul, și în special tragedia, este locul în care se întâlnesc libertatea umană și necesitatea sub care stătea lumea în viziunea vechilor greci.[4] Se știe că din perspectiva filosofiei grecești nu se poate găsi un temei pentru argumentarea unei reale

1. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, p. 105.
2. Aristotel, *Categorii* 5, 2a, 11-16.
3. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 32.
4. *Ibidem*, p. 25.

existențe a actului uman liber, întrucât ceea ce obseda mentalitatea antichității grecești era ordinea și armonia unei lumi care era prin excelență *cosmos*. Pentru grecul acelui interval, ordinea lumii stătea cu necesitate sub puterea unei ordini gândită mai degrabă din perspectivă logică, ce nu permitea nici o abatere de la legile armonizării întregului. Tragedia greacă este cea care va exploata conflictul între încercările omului de a acționa potrivit voinței sale – să ocolească destinul și să nesocotească voința zeilor –, cu toate că această atitudine este cu necesitate sortită eșecului, sfârșitul tragediei antice consemnând întotdeauna împlinirea necesității. Este vorba aici de ceea ce s-ar numi o *libertate limitată*, sintagmă ce reprezintă de fapt o contradicție logică. Important este că actorul tragediei simte semnificațiile stării de libertate, se îndreptă, chiar dacă limitat și cu insucces, către asumarea stării de *persoană*, cu caracterele de libertate, unicitate și irepetabilitate. Masca, în accepțiunea tragediei antice, se dovedește a fi un element supraadăugat și nu ceva ce ține de adevărata sa ființă. Totuși, această dimensiune a lui *προσωπον* a fost exploatată de Părinții Capadocieni pentru a conferi dimensiunea dorită înțelegerii modalității personale de existență a lui Dumnezeu Treime și a oamenilor.

Saltul spectaculos a fost însă acela al identificării lui *υποστασις* cu *προσωπον*, pe această cale conferindu-se o dimensiune ontologică a „feței", a ceea ce fusese mai înainte doar o simplă mască. În acest fel se săvârșește o dublă și reciprocă precizare a înțelesurilor pe care cei doi termeni trebuiau să îi aibă în noul orizont spiritual bizantin. Mai mult, este și o îmbogățire semantică ce preface aproape total funcțiunile lui *υποστασις* și *προσωπον*. Gândirea bizantină va adânci și resemnifica înțelesurile lui *προσωπον* prin accentuarea implicațiilor etimologice ale termenului. Căci, în greacă, *persoană* este format din *προσ*, care înseamnă *către, spre, în direcția*, și *ωψ* care semnifică *privire, ochi, înfățișare, chip, față*. Așa cum indică Yannaras, prin compunere semnificația care apare este „am privirea, fața ațintită spre ceva sau spre cineva, mă aflu față-n față cu ceva sau cineva".[5] Se implică aici dimensiunea raportării directe, nemijlocite: relația. Pe această cale așa cum este reinterpretat, *prosopon* exclude posibilitatea înțelegerii persoanei ca individualitate în sine dincolo și în afara a ceea ce numim „relație". Adâncul modului de existență personal este indicat tocmai de relație ca diferență specifică, și care exclude orice încercare de înțelegere statică a individualității. În ceea ce îi este mai propriu, modul de a fi al lui *hypostasis* (*υποστασις*) este *extasis* (*εξτασις*) adică ieșire din sine. Nu poate fi înțeleasă dimensiunea hipostatică a individului uman, nici a lui Dumnezeu, decât ca *hipo-stanță* ce devine mereu și întotdeauna o ieșire și raportare către altul. Propriu persoanei este să fie mereu în afara ei, să se îndrepte neîncetat către altceva. Așa cum afirmă Yannaras, conținutul ontologic patristic al persoanei este reprezentat de alteritatea absolută ca diferență existențială față de esență. Persoana este caracterizată de alteritate absolută, de unicitatea și irepetabilitate, însă această alteritate nu poate fi exprimată și încadrată conceptual, singura cale fiind trăirea alterității ca fapt concret, ca

1. Christos Yannaras, *Persoană și eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 21.

relație irepetabilă.[1] Experierea *celuilalt* în relația față către față este unica și exclusiva modalitate a cunoașterii lui în ceea ce îi este propriu.

Ceea ce sesizează Vladimir Lossky e că nu avem aici doar o transmutare de înțeles, în ceea ce privește termenii care încep să desemneze *persoana*, ci mult mai mult, utilizarea pe alt nivel al cuvintelor. Însă modul de operare al distincției nu este conceptual, pentru că odată cu modul de înțelegere treimic al Divinității a devenit clară limita pe care conceptele o au în a desemna ceea ce este dincolo de Creație, și atunci cuvintele au început să aibă rolul de *semn*, a simbolului unei realități.[2] Trecerea de la *concept* la *semn* este o cheie interpretativă crucială în buna înțelegere a intențiilor pe care le are un text produs în Bizanț. Dacă conceptul își propune o delimitare, o definire, semnul indică doar că este vorba de un aspect al unei realități care poate fi cunoscută nu pe calea minții, ci mai degrabă prin implicarea deplină a puterilor omului, adică prin ceea ce a însemnat pentru bizantin trăire. Folosirea neconceptuală a cuvintelor ține și de o convingere pe care tradiția bizantină a avut-o drept constantă : realitățile desemnate prin cuvinte nu pot fi niciodată pe deplin cunoscute căci totul se găsește sub semnul *tainei*. Semnificația modului tainic de ființare a oricărei realități nu trebuie înțeleasă ca pe o limită pusă omului în cunoaștere, ceva în genul secretului mereu nedezvăluit, ci ca situația paradoxală în care pe măsură ce o realitate se dezvăluie, în aceeași măsură se conștientizează adâncul acesteia. Procesul de avansare în cunoaștere este mai degrabă o instaurare a *relației*, și nu a depozitării de informații. Persoana trebuie înțeleasă mai ales ca *raportare* și ca *relație* și definește *o raportare* și *o relație*. Semantica cuvântului exclude posibilitatea de a interpreta persoana ca individualitate în sine, în afara spațiului relației.[3]

Perspectiva inaugurată de acest tip de gândire, cel care va însemna fundamentul discursiv al spiritualității creștin-răsăritene, este una care face apel la alte coduri simbolice, aspectul dominant fiind cel al *apofatismului persoanei*.[4] Se poate spune că aici găsim o articulație centrală a acestei spiritualități, ca și conținutul de fond al diferenței față de modelul cultural apusean. Acesta din urmă s-a axat, odată cu dezvoltările scolasticii pe *apofatismul naturii*. Nevoia de discurs asupra *persoanei* în aceste cadre își are cu siguranță originea în dimensiunea centrală pe care o acordă Scriptura omului : de *chip al lui Dumnezeu*. Omul a fost făcut după *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu. Însă, așa cum precizează André Scrima, în sine, conceptul de „chip al lui Dumnezeu" este misterios și antinomic. Asta pentru că, vorbind propriu și potrivit logicii comune, nu poate exista nimic care să fie asemenea lui Dumnezeu. Dumnezeu este dincolo de orice categorii și absolut neasemănător cu creatura Sa. Și totuși, spune Scrima, „evidența chipului și asemănării dumnezeiești din om introduce primul element apofatic în ființa umană, întrucât constituie centrul său ontologic

1. *Ibidem*, p. 33.
2. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 105.
3. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.
4. *Ibidem*.

și metafizic, inaccesibil și inepuizabil prin noțiuni catafatice".[1] S-au făcut numeroase comentarii și interpretări legate de tema chipului lui Dumnezeu. Este însă evidentă dificultatea unui discurs pozitiv pe această temă, și chiar analizele cele mai consecvente se îndreaptă în cele din urmă către adoptarea limbajului apofatic. Ceea ce totuși s-a asociat acestei dimensiuni esențiale a umanității este libertatea. Aceasta este dimensiunea care aproprie omul de Dumnezeu, aceasta este măsura prezenței chipului lui Dumnezeu în om. Însă înțelegerea esenței acestui mod de a fi liber al omului este departe de a fi simplă. Dumitru Stăniloae indică limitele unei anume înțelegeri a specificității libertății omului, a putinței umane de a exercita actul libertății, cea care s-a impus în modelul cultural occidental. Este vorba de soluția descrisă de augustinianism în înțelegerea naturii libertății, atunci când este invocat ca element central liberul arbitru. Distincția liber arbitru-libertate a avut o influență masivă în multe elemente ale gândirii filosofice occidentale, cum este cazul eticii, al discursului teologic, dar și în ansamblul modelului cultural apusean. Ceea ce este socotit de către Stăniloae a fi un punct slab al acestei descrieri este teza neutralității liberului arbitru în relație cu binele sau răul.[2] Această perspectivă implică întrebarea dacă în întâlnirea grației divine cu libertatea va precumpăni această libertate a omului sau grația divină? Dacă libertatea este cea care precumpănește, dacă libertatea este cea decisivă, aceasta decide oarecum singură pentru sine. Dacă grația divină este cea care precumpănește, apare un soi de forțare a libertății în alegerea binelui. În ambele cazuri, apare o descriere „slabă" a libertății, nu poate fi postulată exersarea unei libertății depline ca act radical uman. Părintele Stăniloae susține că:

> „O libertate absolut neutră, sau un liber arbitru nu există însă. Există numai o libertate care servește în mare parte răului, o falsă libertate, și o libertate în bine. În omul de sine, dată fiind slăbiciunea firii sau voinței, libertatea e dusă ușor spre cele rele, sau rezistă greu ispitelor spre rău. Ea nu se poate decide singură spre o făptuire exclusiv bună. Liberul arbitru, sau libertatea absolut neutră, este o construcție arbitrară a cugetării noastre."[3]

Pentru a evita o înțelegere unilaterală a temei persoanei în perspectivă patristică, trebuie precizat că ar fi cu totul eronat să asociem noțiunea de persoană cu ceea ce s-a numit a fi partea sufletească sau spirituală din om. (De altfel, tot mai mult se atrage astăzi atenția asupra dificultăților pe care distincția suflet-trup de formulare grecească o are în înțelegerea adecvată a mesajului evanghelic, în special a celui ioaneic, cel care descrie omul ca ființă întrupată, nu ca o entitate spirituală purtătoare de trup ca o adăugire, ca o extensie[4].) O investigare a implicațiilor pe care asocierea sau neasocierea persoanei cu

1. André Scrima, *Antropologia apofatică*, Humanitas, București, 2005, p. 107.
2. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 150.
3. *Ibidem*.
4. Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 25.

trupul este oferită de studiul lui Douglas Odergard.[1] Cercetarea științifică de astăzi oferă argumente tot mai solide în favoarea asocierii obligatorii a ceea ce numim *minte* cu baza sa materială, creierul, și în ansamblu a spiritualității umane cu trupul. Dar și filosofia, în special prin fenomenologie înregistrează o turnură similară odată cu a doua parte a veacului trecut, insistând pe importanța recuperării trupului ca subiect major al filosofiei.

Spiritualitatea Răsăritului creștin a avut o doctrină antropologică ce acordă o atenție aparte trupului încă din vremea originilor sale patristice. Mai puțin cunoscută și recuperată astăzi este tema antropologică a „tunicii de piele". Punctul de plecare a fost interpretarea dată pasajului din *Facerea* în care este descrisă starea omului după cădere și faptul că Dumnezeu le face protopărinților niște „haine de piele" (Fac., 3, 21). De pasajul acesta s-au ocupat autorii creștini începând cu Origen, fiind de mare interes să se limpezească dimensiunea antropologică a acestei tunici ce se adaugă omului nu ca o îmbrăcăminte exterioară, ci ca o parte a sa. Origen a șovăit dacă să înțeleagă prin această adăugire trupul ori o dimensiune suplimentară a acestuia. Desigur, asta datorită formației sale neoplatonice care devaloriza trupul, privindu-l ca exterior și neesențial omului. Însă Părinții Bisericii au criticat sever această șovăire pentru implicațiile periculoase pe care le implica, întrucât ar fi schimbat cu totul înțelegerea căii spre mântuire ca și semnificația mântuirii.[2] Grigorie de Nyssa sau Maxim Mărturisitorul au precizat că aceste „haine" au un dublu rol, însă trebuie de la început privite ca rod al milostivirii lui Dumnezeu. Căci cei doi protopărinți ce fuseseră alungați din Rai erau într-o stare improprie și de suferință în tărâmul arid și pustiu al pământului. Aceste haine au însemnat putința lor de a supraviețui în noua condiție în care ajunseseră ca rod al neascultării. Interpretarea făcută de Părinți este că trebuie să vedem în această tunică o *îngroșare* a trupului adamic, o adăugare a ceva suplimentar ce provine dintr-o fire străină până atunci omului, firea nerațională. Trupul devine biologic. Biologismul nu caracteriza starea de început a umanității, căci, așa cum ni se relatează în Facere, cei doi locuitori ai Raiului nu se hrăneau din roadele pomilor din cauza foamei, ci ca o împărtășire din anume daruri, din anume virtuți (asupra acestei înțelegeri insistase deja Filon Alexandrinul și urmașii săi). Însă odată cu căderea din neascultare, condiția umană a însemnat trecerea de la *viețuire* la *supraviețuire*. Căci biologismul tunicii de piele are un caracter dublu. Dincolo de binecuvântarea lui Dumnezeu pentru ca omul să poată să îndure noua sa locuire terestră, această nouă dimensiune a corporalității a însemnat și împlinirea avertismentului că de vor mânca cei doi din pomul cunoașterii vor gusta moartea. Deci pe de o parte binecuvântare, pe de alta împlinirea pedepsei ce va atinge neamul omenesc. Totuși nu este un blestem definitiv, căci tocmai biologismul cu necroza pe care o aduce cu sine, poate

1. Douglas Odergard, „Persons and Bodies", *Philosophy and Phenomenological Research* 31, No. 2 (Dec. 1970), p. 226.
2. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 79.

aduce și dezlegarea acestei stări de cădere prin moarte. Dacă nu ar fi moarte biologică, situația improprie în care se află umanitatea după cădere nu ar cunoaște o încheiere vreodată. Trupul a devenit dens și solid, și chiar funcțiile psihice au devenit, împreună cu cele trupești, corporale.[1] Mortalitatea a devenit parte a firii umane, ea înseamnă că omul se găsește într-o stare permanentă de murire, așa că momentul morții este un capăt al muririi, o moarte a morții (ca răul să nu devină nemuritor[2]). Acea dezlegare între trup și suflet din vremea morții este înțeleasă de Părinții Bisericii ca șansa restaurării firii umane, însă nu de la sine, ci doar prin răscumpărarea săvârșită de Hristos. În așa fel încât consecințele căderii lui Adam vor fi întoarse spre binele și răscumpărarea acestuia. Antropologia patristică oferă astfel o înțelegere nuanțată și diferențiată a situației actuale a naturii umane. Se poate depăși pe această cale de disputa creaționism-evoluționism în favoarea descrierii unei duble dimensiuni a corporalității, care nu neagă legătura cu biologia animală, dar care nu reduce la atât trupescul.

Este de semnificație urmărirea interpretării și descrierii făcute naturii acestei „îngroșări" pe care omul o dobândește. Pentru că Grigorie de Nyssa – și nu doar el – atenționează că trebuie să vedem ceva mai mult decât biologism în adăugarea acestei tunici. Astăzi am putea folosi termenul de „interfață" pentru a explica hermeneutica patristică a episodului din *Facerea*. În mod simbolic, „îngroșarea" a reprezentat tot ceea ce ține de putințele umane de a relaționa cu lumea. Așa că nu doar biologismul a reprezentat mijlocul relaționării cu lumea, ci a mai fost o dimensiune esențială, care ar putea fi rezumată ca *modul cultural de a fi al omului*. Și aici se manifestă caracterul dublu al noii dimensiuni antropologice : pe de o parte a avea nevoie de cultură înseamnă o împuținare a unor putințe, a unei stări anterioare diferite, însă face posibilă nu doar supraviețuirea omului, ci și dispunerea cu sens, orientarea vieții acestuia potrivit a ceea ce a fost numit valoare. Prin cultură, prin știință, omul este capabil să supraviețuiască altfel decât biologic, își poate împlini o nevoie la fel de importantă : aceea de cunoaștere. Nu este vorba doar de cunoașterea rațională, ci de un sens mult mai larg și mai cuprinzător, în felul în care este folosit termenul în Scriptură, fiind un mod de a fi cu lumea și în lume, dar și dincolo de ea. Căci s-a păstrat ceva din demnitatea pierdută de stăpân al creației pe care Adam o avusese în Rai. Cultura este o haină în măsura în care omul nu se poate raporta nemijlocit la realitatea ce îl înconjoară, și *nici la sine*.

Antropologia creștin-răsăriteană este una stadială, care nu vorbește de om și umanitate pur și simplu, ci de etape și situații existențiale prin care omul a trecut, în care se găsește și pe care le va atinge. Aici este punctul de separație de modul de a face antropologie inaugurat de modernitate, o antropologie limitată la o descriere statică a naturii umane, descriere ce își găsește originea mai degrabă în metafizică decât în știință, pentru că are în vedere descrierea a ceea ce este stabil și *esențial*. Recuperarea perspectivei antropologice ortodoxe

1. *Ibidem*, p. 83.
2. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sfintele Paști*, 8 ; PG 36, 633A.

este foarte productivă astăzi nu doar pentru discursul filosofic dar și pentru orientarea cercetării științifice. De fapt, chestiunea de ansamblu care trebuie lămurită este în ce fel o anume doctrină a persoanei poate avea o semnificație pentru știința de astăzi. Se poate întreba de ce nu ar trebui lăsată o asemenea preocupare doar în seama unor discipline umaniste, precum etica. Dacă se pot aduce argumente în favoarea semnificației datelor unei astfel de antropologii pentru neuroștiințe, pare a fi cu totul neclar ce ar reprezenta ele pentru alte zone ale științei de frontieră, precum cosmologia sau fizica cuantică. Dar o asemenea discuție are valoare doar în situația în care se revizuiește cadrul presupozițiilor de ansamblu în care ea este dusă. Mă refer mai cu seamă la acel gen de presupoziții care implică posibilitatea tratării noțiunii de persoană în registru psihologizant sau eticist dar nu în cel ontologic. Acest tip de presupoziții aparțin direcției pe care modelul cultural european începea să o ia la început de veac XIX, atitudine ce poate fi cel mai potrivit ilustrată de modul de constituire al Universității Humboldt din Berlin. Pare astăzi o atitudine forțată, artificioasă, tratarea noțiunii de persoană în regim ontologic, însă textele patristice, cele ale creștinismului răsăritean în ansamblu, dovedesc existența unei asemenea înțelegeri în spațiul creștin. Dumitru Stăniloae este cel care a accentuat în veacul al XX-lea necesitatea unei astfel de înțelegeri adresate modului personal de a fi, și mai mult decât atât, a descris cu totul remarcabil implicațiile acestei viziuni. Omul, dacă este înțeles ca modalitate de existență personală, nu este doar o simplă piesă într-un agregat universal ce se călăuzește după legi imuabile. Pozitivismul ce a dominat modul de a se face știință în ultimele trei veacuri, și care are și acum o serioasă influență, nu a putut acorda omului decât acest rol de element al unui lanț al determinării comandat cu strictețe de legile cauzale existente în natură. Această viziune a putut cu greu să găsească un înțeles noțiunii de libertate umană, lăsând-o inevitabil în seama unui tratament slab din punct de vedere ontic, cel al eticii și eventual al psihologiei. Astfel că noțiunea de persoană nu a putut să fie luată în calcul în nici un aspect al cercetării de tip științific. Este evident că cel puțin în ceea ce privește știința clasică, călăuzită de regulile experimentului pozitivabil și al verificabilității sale, oricum nu poate fi luată în discuție realitatea personală ca mod de interacțiune cu lumea. Însă cercetarea de frontieră de astăzi este pusă în situația de a apela la ceea ce se găsește dincolo de vizibil și pozitivabil atunci când trebuie să ofere descrierea unei anume realități care scapă explicației științifice convenționale. Și tot mai mult încep să se ia în calcul elemente ce țin de „datele" modului de existență și influență personal. Într-o anumită măsură, cercetarea medicală, cea psihologică sau cea mai avansată din neuroștiințe, a putut să descrie influența pe care omul o poate avea asupra lumii sau asupra sa urmărind spiritualitatea și practica budistă. Anumite exerciții practicate în budism au fost preluate de medicii sau psihologii occidentali, și prin intermediul acestora s-a putut demonstra influența pe care mintea o poate exercita asupra corpului uman sau mediului înconjurător.

În spiritualitatea creștin-răsăriteană persoana este descrisă ca „activă" pe nivel ontic, ca având o influență radicală asupra realității create. Yannaras afirmă că persoana este, în principiu, singura relație posibilă cu ființele, cu

lucrurile existente în realitate. Ființele există numai ca *ob-iecte* – arată, adică, ceea ce *este* numai printr-o relație de raportare la o persoană. Această raportare definește caracterul existențial al ființelor ca fenomene – ființele *apar*, se manifestă drept ceea ce *sunt* numai ca logos al relației lor cu persoana.[1] O astfel de înțelegere poate, de asemenea, oferi un răspuns consistent la întrebarea asupra libertății umane, la felul în care poate fi descrisă și înțeleasă această libertate. Dacă este ca semnificația libertății să treacă de granițele discursului moral și moralizator, atunci trebuie să se ofere o descriere consistentă a efectivității influenței persoanei din perspectiva raportului libertate--determinism. Ar trebui însă să răspundem la o întrebare prealabilă: în ce fel poate fi descris statutul persoanei, cadrele modului personal de existență. Am văzut că este exclusă descrierea statică ori în termenii unei esențe a persoanei. Că persoana nu este o realitate statică este ceva ce poate fi intuit, însă ceea ce ar purta numele de *dinamism* în acest caz nu e tocmai simplu de descris sau încadrat. Căci nu este un dinamism de felul unui flux sau al unei curgeri, ci ceva mai radical, un dinamism ontic. Persoana este o realitate care „nu stă pe loc" în însăși fundamentele sale. Ea „se mișcă" la modul în care „se face", devine ce nu a fost. În antropologia ortodoxă omul nu este, ci *devine*, căci este chemat să fie mai presus de sine, să fie mai mult decât sine, să se unească cu o natură dincolo de sine și de toată creația: să se unească cu Dumnezeu și, într-o anume măsură și sub un anume înțeles, *să devină Dumnezeu*. Apofatismul persoanei este o sintagmă care trebuie interpretată prin prisma acestei din urmă afirmații. Limbajul negației este mai potrivit atunci când îți propui să vorbești despre ceva care mereu se face pe sine și dincolo de sine în unire cu ceva mai presus de sine. Însă trebuie spus că această chemare și acest propriu al persoanei nu trimite către o cale unică, întrucât totul se discută în limitele identității, irepetabilului, unicității. Nu există decât persoane concrete și o experiență concretă, unică și irepetabilă a fiecăreia dintre acestea. Așa cum spune Stăniloae,

> „De ființa umană ține conjugarea interpersonală a diferitelor mișcări ale ei. Ființa umană e trăită în realitate de persoane. (...) Deși fiecare persoană are în sine toată ființa umană, fiecare trăiește întreaga ființă umană în relație cu altele, sau și-o actualizează în relație cu altele. De aceea, trăirea întregii ființe umane de către fiecare persoană, se unește cu sporirea trăirii ființei întregi de către ea în mod propriu, prin relația cu alte persoane, care o trăiesc în felul lor."[2]

Acesta este un aspect important potrivit căruia putem afirma existența modului liber de a fi al persoanei: faptul că aceasta nu este condiționată în experiența sa, nu i se dă prin vreo determinare conținutul trăirii și orientarea acesteia. Este aici vorba de ceva mai mult decât de o descriere psihologică a unor sentimente (unde ar putea fi vorba de un determinism), căci trăirea ca

1. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.
2. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1990, p. 224.

stare fundamentală a modului personal de a exista înseamnă mai mult. Stăniloae propune termenul de *experiere*, prin aceasta trebuind să se înțeleagă un act ce are ca și consecință o modificare radicală a subiectului trăirii. (De altfel, ar fi foarte interesantă o discuție pe raporturile, apropierile și diferențele între *experiere* și *experiment*.) Scopul acestei experieri personale, unice, nu este legat însă de o simplă îmbogățire a experienței omului, ci vizează realizarea unor deschideri existențiale către o realitate dincolo de sine. Libertatea se exprimă în capacitatea fiecăruia de deschidere către Acel Cineva care îi adresează o chemare, dar care nu îl obligă în nici un fel către realizarea comuniunii.

> „Lucrarea Duhului ca persoană în noi cere colaborarea noastră liberă, arătându-se și în aceasta importanța ce ne-o acordă Dumnezeu ca persoane. Duhul cere să ne însușim lucrarea Lui și să ne-o facem proprie printr-o voință și printr-o lucrare a noastră. Duhul nu forțează, adică nu anulează voința, pe care tot El, ca Dumnezeu, ne-a dat-o prin creație. El nu o anulează, pentru că El însuși e liber de toate pasiunile, deci și de pasiunea de a stăpâni. Libertatea e cea mai proprie caracteristică a Duhului, a Spiritului autentic suprem".[1]

Însă comuniunea între om și Creatorul său înseamnă paradoxalitatea unirii unor naturi diferite. Omul nu mai rămâne om. Și aici sunt multe de spus și gândit, cel puțin atât cât permite rostirea unei asemenea situații paradoxale. Melchisedec Törönen se întreabă, spre exemplu, dacă există o interpenetrare mutuală a naturilor sau doar o penetrare a naturii umane de cea divină.[2] Această *îndumnezeire* a omului sau *teandrie* înseamnă că ceea ce numim libertate nu este un dat pur și simplu al omului, ci are și grade, niveluri, ce corespund acestei comuniuni umano-divine care este una dinamic-existențială. Deși omul, ca realitate personală, are libertate prin însăși constituirea sa, manifestarea acestei libertăți presupune un mai mult sau un mai puțin, presupune un anume fel de actualizare ce nu poate fi presupus dinainte. Sau, atunci când putințele umane sunt degradate, când se manifestă efectele căderii, actuizarea libertății este limitată, marcată de limita inautenticului, a impropriului (semnul *căderii*). Noțiunea de *desăvârșire*, tipică pentru spiritualitatea ortodoxă, implică această cale de sporire în libertate. De aceea, calea spre desăvârșire reprezintă o temă centrală în textele de spiritualitate ortodoxă, această cale implicând o asceză și o mistică. Astfel, la Evagrie Ponticul sau la Maxim Mărturisitorul viața practică sau curățirea înseamnă moarte cu Hristos, iar progresul prin contemplare, înviere cu Hristos.[3] Astfel, Sfântul Maxim vorbește de trei feluri de răstignire duhovnicească: în cadrul „filosofiei practice", prin nepătimire, care implică o moarte față de ispitele lumii sensibile; în

1. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 149.
2. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 122.
3. Lars Thurnberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 388.

„contemplarea naturală", prin renunțarea la contemplare simbolică a minții cu privire la lucruri ; mistagogia simplă și uniformă a înțelegerii teologice, renunțarea la toate însușirile lui Dumnezeu pentru ceea ce El în sine însuși.[1] Însă această sporire, sau așa cum i se spune, *îmbunătățire*, ca dobândire treptată a unei mai adânci libertăți, presupune implicit o tot mai sporită descătușare de o limitare, de o determinare. Aici se impune o nuanțare a termenului de *determinism*, potrivit funcționării sale în contexte diferite. Folosința sa curentă este astăzi legată de felul în care se manifestă legile naturii. Însă atunci când acest concept este pus în legătură cu discuția asupra persoanei nu poate avea aceeași semnificație, întrucât în ceea ce este propriu modului personal de existență nu se poate vorbi de existența și manifestarea unor legi, de structurarea existenței personale în acord cu o determinare anterioară. Și totuși, așa cum am afirmat, noțiunea de desăvârșire conține implicit ideea unui progres în libertate și deci a unei treceri de la *mai puțin* la *mai mult*. Nevoia aceasta este, potrivit Scripturii, nu ceva ce ține de natura originară a omului, ci de episodul căderii adamice. Este o limită care pe de o parte este rezultatul exersării libertății, iar pe de alta se constituie într-un obstacol a exercitării autentice a acesteia în sensul ei cel mai înalt. Această limitare, înțeleasă ca rod al păcatului, are drept consecință moartea, și numai răscumpărarea lui Hristos înseamnă și posibilitatea *restaurării* umanității omului. Desigur, aici înțelesul libertății este mai mult decât posibilitatea exersării alegerii (deși o implică și pe aceasta), este implicat un mod de a fi care este corupt în posibilitatea sa, este o situație de ființare. Să nu uităm că noțiunea de persoană nu trebuie nicidecum asociată sufletului sau spiritului, căci este o realitate ce cuprinde la fel de mult trupul. Sunt numeroase exemple ale felului în care Părinții Bisericii vedeau și descriau persoana și ca realitate complexă și deplină, din care corporalitatea nu poate fi omisă. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa vedea libertatea umană interacționând cu diferitele părți ale persoanei umane, explicând cum trupul este legat de minte și de libera alegere. Grigorie vede persoana umană ca un compozit din diferite părți, fiecare cu propriul dinamism. Între acestea, cel mai înalt este intelectul, a cărui principală activitate este contemplarea diverselor obiecte și discriminarea între ele, în special, discernământul între bine și rău. Însă în vreme ce intelectul este simplu, aria care include sufletul irațional este destul de complexă.[2] Acest suflet irațional este cel legat de trup, este o manifestare a impulsurilor trupului. Astfel că, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, persoana umană este astfel creată încât să participe la toate nivelurile de realitate, materială, nematerială și divină.[3]

În trup s-a petrecut schimbarea stării lui Adam după cădere, trupul a suferit o schimbare și o adăugare, ceea ce a implicat și prezența unei limite care mai înainte nu fusese experiată. O limită care înseamnă mai întâi trăirea duratei ce înseamnă inevitabila curgere către moarte, pe de alta o limită în posibilitățile

1. *Ibidem*, p. 389.
2. Verna E. F. Harisson, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, The Edwin Mellen Press, New York, 1992, p. 172.
3. *Ibidem*, p. 177.

de manifestare interioare și exterioare omului. Această limitare exterioară, care se traduce în toate nevoile pe care omul le are pentru a supraviețui, căci aceasta este condiția trupului îngroșat, al tunicii de piele ca stare de murire continuă, înseamnă supunerea în fața legilor naturii. *Facerea* indică faptul că aceasta nu era starea originară a omului, și deci ține de impropriu, de inautentic, această situație. Așa cum comentează literatura patristică, căderea omului, cel care fusese pus peste Creație, a antrenat după sine și o altă stare a lumii, a cosmosului până la ultima piatră. Această condiționare pe care omul, prin trupul îngroșat, începe să o aibă din partea naturii este, până la urmă tot un efect al acțiunii sale. Viața concretă pe pământ a omului căzut înseamnă suferință și căutare a izbăvirii. Această stare are consecințe concrete în complexa relație a omului cu ceea ce poartă numele de natură, incluzând aici și propria corporalitate. Întruparea lui Hristos înseamnă putința restaurării umanității omului, însă doar ca potență. Această restaurarea devine efectivă în cazul concret al fiecărui om nu într-un fel identic, ci cu caracteristicile unicității fiecărei exersări personale a libertății *de a fi*. Restaurarea trebuie astfel înțeleasă nu doar ca o revenire a omului la ceea ce îi este propriu, la starea sa existențială pierdută, dar această schimbare conduce la un alt raport și la un alt mod de exercitare a influenței sale asupra naturii, asupra creației. Această schimbare de raport trebuie înțeleasă ca una efectivă, nu simbolică, ca una ce produce efecte reale și concrete în natură. Aici textele patristice indică faptul că pe această cale omul deschide posibilității nesfârșite de a aduce schimbare și noutate în natură, asta neînsemnând o încălcare a legilor și raționalității naturii, ci o aducere a acesteia la actuizarea unor potențe pa care le conține și care altfel nu s-ar fi manifestat niciodată. Viziunea patristică asupra lumii este că aceasta a fost creată ca *mediu*, ca *loc* al întâlnirii persoanelor. Lumea nu are un rost în sine, ci este în vederea creării unor tot mai adânci și efective posibilități de întâlnire între persoane – între Persoanele Sfintei Treimi și oameni, ca și între oameni. Asta întrucât persoana este realitatea cu cel mai înalt grad al existenței, pentru că știe de existența sa și a persoanelor și a lucrurilor. Și e așa pentru că *este* – ca *eu*, ca *tu* sau ca *el* –, ca o conștiință îndreptată către altă conștiință, cum afirma Părintele Stăniloae.[1] Astfel că determinismul naturii, existența unor legi ale realității fizice, nu este un dat etern, ci a întâlnit o modificare odată cu căderea adamică și întâlnește mereu schimbări prin exercitarea actului de libertate a omului, mai ales aceluia care se găsește pe calea restaurării. Mai potrivit ar fi să vorbim nu atât de *legile naturii* cât de raționalitatea lumii, sau mai precis, de *raționalitatea creației*. Vorbind despre raționalitatea lumii indicăm mai adecvat rosturile potrivit cărora lumea și-a primit existența, o lume care pentru iudeo-creștinism nu poate avea în nici un caz un rost în sine, sau care să existe pur și simplu. Dacă există limite în Creație, și dacă aceste nu se datoresc căderii omului, atunci accepțiunea limitei trebuie să fie pozitivă: o limită ce creează posibilitatea comuniunii, întâlnirii, o limită care se dovedește a fi prilejul infinitelor posibilități.

1. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1990, p. 225.

CARMEN-MARIA BOLOCAN

# Strategii (principii) didactice în *Omiliile* Sfântului Vasile cel Mare

Perioada patristică în care se încadrează Sfântul Vasile cel Mare este considerată „epoca de aur" a creștinismului. Ea debutează cu anul 313, data promulgării Edictului de la Milan, de către împăratul Imperiului Roman, Sfântul Constantin cel Mare, și se finalizează în anul 461, data morții papei Leon I[1].

Datorită libertății acordate creștinismului, ca religie recunoscută de statul roman, această perioadă se distinge prin înflorirea vieții bisericești, care culminează în creații de o profunzime și frumusețe inegalabile, constituind apogeul literaturii patristice.

Sfântul Vasile cel Mare etalează valorile creștine eterne, pe care trebuie să se axeze întreaga educație. Pedagogia contemporană confirmă adevărurile reliefate de acest mare dascăl al lumii și ierarh, care a evidențiat ideea plasticității firii umane. Astfel, educația copilului în disciplină și iubire față de Dumnezeu trebuie realizată din zorii copilăriei: „sufletul să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune îndată, de la început, când este încă ușor de format și fraged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate, care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui"[2].

De asemenea, arta pedagogului se aseamănă cu meșteșugul medicului care nu prescrie același medicament pentru orice boală: „căci, așa cum, în cazul artei medicale, pentru vindecarea trupului suportăm operații, cauterizări și bem medicamente amare, la fel și pentru vindecarea sufletului trebuie să suportăm tăietura cuvintelor de mustrare și medicamentele cele amare ale epitimiilor"[3].

1. Cf. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1956, p. 121.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, în *Scrieri. Asceticele*, partea a II-a, traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești" (PSB), nr. 18, EIBMBOR, 1989, p. 246.
3. *Ibidem*, p. 298.

## Noțiunea de principiu didactic – o abordare sintetică

Principiul didactic reprezintă normele de maximă generalitate care trebuie respectate în organizarea și desfășurarea întregului proces instructiv-educativ pentru însușirea cunoștințelor oricărei materii de învățământ.

Tradiția pedagogică, prin intermediul literaturii de specialitate, a consacrat anumite principii didactice care se evidențiază prin caracterul lor general, vizând, în mod prevalent, educația intelectuală, necesară oricărui demers educativ[1].

Există, însă, și norme proprii fiecărui domeniu educativ, denumite principii specifice. Astfel, unii pedagogi au stabilit principii pentru educația morală, teologică, estetică etc.

Educația creștină are ca ideal curățirea de patimi, formarea omului duhovnicesc, care poate atinge sfințenia. Deci, valorile creștine trebuie transpuse în comportamente. Așadar, religia are o latură intelectuală, care conține învățătura de credință, și o dimensiune afectivă, manifestată prin trăiri, evlavie, și o parte practică, concretizată prin ritualuri, ceremonii. Or, Sfinții Părinți ai Bisericii, luminați de harul Duhului Sfânt, au știut totdeauna să semene în sufletele credincioșilor învățătura creștină, ținând seama de mediul în care trăiau, educația primită și capacitățile fiecăruia, precum în pilda semănătorului și cea a talanților. Astfel a procedat și Sfântul Vasile, ajungând la inimile multora prin cuvintele bogate în învățături susținute prin exemplul personal.

Izvorâte din experiența vieții sale ascetice și a bogatei pregătiri teologice și laice, *Omiliile* Sfântului Vasile cel Mare sunt un far călăuzitor pentru creștinii din toate vremurile. Cuvintele folosite sunt simple, accesibile tuturor categoriilor de credincioși care i le-au ascultat sau citit de-a lungul timpului. Sunt bogate în învățături duhovnicești care au fost transmise cu mult tact pedagogic. Ca un model de profesor al retoricii, știință care l-a ajutat în elaborarea omiliilor și a cuvântărilor sale, a dovedit multă popularitate în rândul credincioșilor. Acest fapt se reflectă în ușurința cu care expunea și combina ideile astfel încât cunoștințele duhovnicești erau transmise folosindu-se de numeroase analogii cu situații din viața de zi cu zi, din științe sau cu argumente solide din Sfânta Scriptură.

1. Cf. Prof. dr. George Văideanu, *Pedagogie. Ghid pentru profesori*, vol. I, Facultatea de Istorie-Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, 1982, p. 177.

# Identificarea principiilor didactice în *Omiliile* Sfântului Vasile cel Mare

## *Principiul eclesiocentric*

Principiul eclesiocentric fundamentează învățământul religios pe viața și învățăturile Bisericii creștine, definite în Noul Testament „stâlp și temelie a Adevărului" (Timotei 3,15). Ea deține, în Ortodoxie, infailibilitatea[1], deoarece conducătorul ei este Mântuitorul Hristos: „L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate în toți" (Efeseni 1, 22-23). Datorită asistenței Duhului Sfânt, ea perpetuează adevărurile creștine autentice și integrale.

Misiunea sfântă de apărare a Ortodoxiei Bisericii și-a asumat-o și Sfântul Vasile cel Mare: „să primiți mărturisirea de credință stabilită de Părinții noștri întruniți la Niceea, să nu eliminați din ea nici un cuvânt și să știți că cei 318 Părinți, care s-au întâlnit acolo fără duh de ceartă, n-au vorbit fără lucrarea Duhului Sfânt. [...] Ca Biserica lui Dumnezeu să fie curată, trebuie să nu aibă în ea nici o neghină"[2].

Idealul suprem, mântuirea, nu se poate împlini decât în cadrul Bisericii, unde se comunică harul divin, prin Sfintele Taine[3].

Sfântul Vasile interpretează versetul biblic referitor la definiția Bisericii – „Trup al lui Hristos" (Efeseni 1, 22-23), relevând comuniunea dintre membrii săi, realizată prin harul Duhului Sfânt: „Dar dacă noi toți, care am fost primiți în una și aceeași speranță a chemării noastre, formând un trup care are cap pe Hristos și suntem membre unii altora, dacă noi nu suntem legați în mod armonios în Duhul Sfânt, spre zidirea unui singur corp, ci fiecare din noi își alege viața singuratică, fără să slujească binelui comun, după felul bineplăcut lui Dumnezeu [...] cum putem – atunci când suntem dezbinați – să păstrăm legătura reciprocă și slujirea membrelor, unul față de celălalt sau supunerea lor către capul nostru, care este Hristos?"[4].

Întreaga operă a Sfântului Vasile se remarcă prin teologia sa pnevmatologică[5], care exprimă diversitatea darurilor Duhului Sfânt, în unitatea trupului Bisericii și dragostea capului Hristos: „Darurile Duhului fiind diferite și nici unul

1. Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 177.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole), Epistola 114*, traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, București, 1988, p. 295.
3. Cf. Protos. Gheorghe Bodnariu, *Misiunea Bisericii în școală*, Editura Bizantină, București, 1994, p. 58.
4. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, p. 232.
5. Cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 699.

neputând să le primească pe toate, nici toți să fie la fel, se cuvine ca fiecare să persevereze cu înțelepciune și cu mulțumire, în ce i s-a dat și toți să fie de acord între ei, în dragostea lui Hristos, ca membrele în corp"[1].

Alegoria Bisericii ca trup al lui Hristos este dezvoltată și comentată: „unul să aibă oficiul ochiului, cel căruia i s-a încredințat îngrijirea de cele comune și care pe cele ce au fost le probează și pe cele ce vor avea loc le prevede și le analizează; iar altul să aibă oficiul auzului sau al mâinii, ca să audă și să facă cele de trebuință; și așa mai departe, fiecare cu cele ale sale [...] este periculos pentru fiecare membru de a neglija ceva din cele ce i s-au impus [...] căci dacă mâna sau piciorul nu urmează îndrumării ochiului, se vor prinde numaidecât de lucruri primejdioase pentru distrugerea corpului întreg [...] iar dacă ochiul se închide astfel încât nu mai vede, în mod necesar se va distruge și el cu celelalte membre [...] astfel și pentru superior, neglijența este primejdioasă fiindcă el se judecă pentru toți frații, dar și pentru inferior neascultarea este păgubitoare"[2].

„După cum sfinții sunt «trup al lui Hristos și mădulare în parte» (1 Corinteni 12,27) – și Dumnezeu a așezat în Biserică pe unii ochi, pe alții limbi, pe unii să țină loc de mâini, iar pe alții să țină loc de picioare."[3]

Alegoria se extinde prin analogia cu sistemul osos și muscular, care sugerează diversitatea vârstelor spirituale în Biserică, din cauza exercitării diferite a libertății umane: „Și după cum oasele, prin tăria lor, susțin slăbiciunea cărnii, tot așa și în Biserică sunt unii care, datorită tăriei lor, pot să poarte lipsurile celor slabi. Și după cum oasele sunt legate unele de altele pe la încheieturi cu nervi și tendoane care cresc pe oase, tot așa și legătura dragostei și a păcii lucrează în Biserica lui Dumnezeu un fel de legătură și unire a oaselor celor duhovnicești"[4].

Invidia contrastează cu armonia din Biserică și cu învățăturile sfinte: „Pentru ce nu asculți cu bucurie când în biserică curge din belșug cuvântul duhovnicesc și când inima evlavioasă izvorăște din harurile Duhului?"[5]. Armonia comuniunii îl determină pe Sfântul Vasile să considere Biserica „sfântă și fericită"[6].

Ea oferă, prin exemplul predecesorilor creștini, educația mântuitoare a evlaviei: „Biserica, prin cinstea dată înaintașilor, îndeamnă pe cei în viață. Ea spune: Nu te strădui după bogăție, nici după înțelepciunea cea trecătoare a lumii! Toate acestea dispar odată cu viața pământească! Tu, dimpotrivă, fii lucrătorul evlaviei!"[7].

---

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Asceticele, Regulile morale*, partea a II-a, traducere, introducere, indici și note de prof. Iorgu D. Ivan, în col. PSB, EIBMBOR, București, 1989, p. 154.
2. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 261.
3. Idem, *Scrieri. Omilii la Hexaimeron. Omilii la Psalmi. Omilii şi cuvântări, Omilie la Psalmul XXXVI*, partea I, traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, în col. PSB, EIBMBOR, București, 1986, p. 277.
4. *Ibidem, Omilie la Ps. XXXVI*, p. 281.
5. *Ibidem, Omilia a XI-a*, p. 464-465.
6. *Ibidem, Omilia a VI-a*, p. 131.
7. *Ibidem, Omilia a XXIII, La Sfântul mucenic Mamant*, p. 584.

Sfântul Vasile relevă responsabilitatea clerului: „ne rugăm zi și noapte Împăratului veacurilor să păzească poporul integru în credință, dar să păzească și integritatea clerului care-l conduce și care poartă grijă cu trezvie de toate mădularele trupului Bisericii"[1].

Zelul Sfântului Vasile în apărarea Ortodoxiei Bisericii transpare frecvent din operele sale: „Oricum, chiar dacă sunt îmbrăcat într-un trup bolnăvicios, atâta vreme cât mai suflu, țin de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la «zidirea Bisericilor lui Hristos» (1 Corinteni 14,5)"[2].

## *Principiul hristocentric*

Principiul hristocentric sau teocentric constituie fundamentul învățământului religios, căruia îi conferă sens persoana Mântuitorului Hristos – „Calea, Adevărul și Viața" (Ioan 14,6).

Ca Fiu al lui Dumnezeu, El a realizat mântuirea obiectivă, prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa. Astfel, s-a manifestat în lume iubirea lui Dumnezeu-Tatăl, care „așa de mult a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (Ioan 3,16).

Profesorul de religie trebuie să argumenteze biblic mesianitatea Sa, reliefând numeroasele profeții din Vechiul Testament, referitoare la nașterea Sa minunată din Sfânta Fecioară Maria: „Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui, Emanuel" (Isaia 7,14); la Patimile Sale: „chinuit a fost, dar S-a supus [...] ca un miel spre junghiere S-a adus" (Isaia 53,7); la jertfa euharistică: „de la răsăritul soarelui și până la apusul lui, mare este numele Meu printre neamuri și în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu și prinoase curate" (Maleahi 1, 11).

Sfântul Vasile recapitulează opera mântuitoare a lui Iisus Hristos: „Iconomia lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru în vederea mântuirii neamului omenesc constă în ridicarea acestuia din căderea adusă de păcat [...] în starea de intimitate cu Dumnezeu. Pentru aceasta S-a întrupat Hristos, a dus viață smerită, a suferit patimi, cruce, înmormântare și înviere, pentru ca, imitându-L, omul mântuit să recapete acea veche înfiere. Prin urmare, pentru desăvârșirea vieții spirituale, este necesară imitarea lui Hristos nu numai prin blândețe, smerenie și mărinimie, ci și prin moarte. [...] Cum, însă, imităm moartea sa? Prin faptul că ne îngropăm cu El prin botez"[3]; „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții."[4]

Sfântul Vasile cel Mare invocă frecvent, în operele sale, numele Domnului Iisus Hristos, prin rugăciuni care precedă și finalizează expunerile sale teologice

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 222*, p. 455-456.
2. *Ibidem*, *Epistola 203*, p. 415.
3. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Despre Sfântul Duh*, p. 49.
4. Idem, *Ascetice*, *Regulile morale*, p. 122.

sau prin citarea versetelor biblice referitoare la principiul hristocentric: „Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-am adunat în acest loc, în numele Domnului nostru Iisus Hristos. [...] Deci, vă rog, cu dragostea Domnului nostru Iisus Hristos [...] să începem, în fine, să purtăm grijă de sufletele noastre”[1]; „Dacă-ți vei aduce aminte, de-a lungul întregii tale vieți, de această hotărâre, vei putea evita mulțimea de păcate, întru Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia slava și puterea, în vecii vecilor, amin”[2]; „Să ne rugăm ca Duhul să locuiască în sufletele noastre și să nu ne părăsească nici o clipă, cu harul Domnului nostru Iisus Hristos, Căruia slava și puterea în vecii vecilor, amin”[3].

Abundența metaforelor și denumirilor, cu preponderență biblice, desemnează principiul hristocentric al creștinismului. Astfel, Iisus este „Împărat”[4], „Învățător”: „Îl numești învățător și nu te porți ca un ucenic?”[5], „Cuvântul vieții și pâinea pogorâtă din cer”[6], „Cuvântul adevărului”[7], Mirele – Cuvântul: „Trebuie, dar, să avem grijă, mai dinainte, de frumusețea noastră, pentru ca și Mirele – Cuvântul, primindu-ne, să ne spună: «Toată ești frumoasă, iubita mea și întinăciune nu este în tine»”[8] (Cântarea Cântărilor 4,7); „adevăratul Doctor și Mântuitor”[9], „dreptul Judecător”[10], „Păstorul cel bun”[11], „Binefăcătorul nostru”[12].

Rugăciunile din cadrul omiliilor exprimă, deseori, speranța eshatologică: „Să dea Dumnezeu să fim găsiți vrednici a lua parte la veselia ospățului Mirelui”[13].

Sfântul Vasile ne asigură că „viața cea reală este Hristos”[14], care trebuie urmat permanent și în mod deplin: „L-am căutat pe Domnul cu stăruință”[15].

Opera teologică a marelui ierarh abundă în descrieri ale roadelor comuniunii cu Dumnezeu: „dragostea dumnezeiască a frumuseții spirituale”[16], „dragostea de Dumnezeu cea întru Hristos Iisus”[17], „fericirea în Hristos”[18]: „Fiind, deci, în Însuși Domnul și privind, pe cât ne este cu putință, lucrurile cele minunate ale Lui, adunăm, astfel, din contemplarea lor, veselie, în inimile noastre”[19]; „armonie

1. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 211.
2. Idem, *Omilii, Omilie la Psalmul LXI*, p. 338.
3. *Ibidem, Omilia a XVI-a, Despre credință*, p. 513.
4. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 211.
5. Idem, *Omilii, Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 409.
6. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXXVI*, p. 263.
7. *Ibidem*, p. 270.
8. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXIX*, p. 243.
9. *Ibidem, Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, p. 437.
10. *Ibidem, Omilie la Psalmul VII*, p. 198.
11. *Ibidem, Omilia a XXIII-a, La Sfântul Mucenic Mamant*, p. 586.
12. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 224.
13. Idem, *Omilii, Omilia a II-a, Despre post*, p. 364.
14. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXXVI*, p. 274.
15. *Ibidem*, p. 266.
16. *Ibidem, Omilie la Psalmul XLIV*, p. 291.
17. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXXII*, p. 259.
18. *Ibidem, Omilie la Psalmul I*, p. 185.
19. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXXII*, p. 247.

cu Dumnezeu-Cuvântul"[1]; bogăția harului: „este bogat harul care se revarsă de la Dumnezeu în cuvintele despre Hristos"[2]; „frumusețea lui Dumnezeu--Cuvântul"[3]; „smerenia pe care Domnul ne-a poruncit-o și prin cuvânt, dar ne-a arătat-o și prin faptă"[4]; „milostivirile lui Hristos"[5]; „orice virtute"[6]: „El a exprimat multe exemple de răbdare, cinste, blândețe, filantropie, bunătate, modestie, înțelepciune și, în general, orice virtuți, care sunt relatate clar în Evanghelii"[7].

Prin „ascultarea față de Hristos"[8], creștinul tinde spre trăirea mistică a „împărtășirii cu trupul și sângele Său"[9]. Astfel, se experiază „pacea cea întru Hristos"[10].

## *Principiul motivației*

Educația, în fiecare secvență de manifestare, se axează pe un sistem de finalități acționale, conștientizate și exprimate de către factorii implicați în procesul instructiv-educativ. Ele reflectă exigențe de ordin axiologic, care imprimă sensul demersului informativ-formativ, fiind indispensabile desfășurării sale optime[11].

Existența umană trebuie orientată, prin toate manifestările ei, spre idealul suprem al vieții – mântuirea – care constă în comuniunea divino-umană: „faptul de a ignora marea taină a mântuirii noastre denotă, într-adevăr, minte de copil, de copil care are nevoie de lapte, pentru că, în baza unui principiu pedagogic, înainte de a ne exersa în dreapta credință și înainte de a ajunge la desăvârșire, era normal să ni se dea elementele pe care le putem pricepe mai ușor"[12].

„Planul dumnezeiesc al mântuirii"[13] transcende orice cunoaștere umană: „dacă omul desăvârșit nu cunoaște adevărul, cu privire la cunoștințele despre lucrurile din viață, atunci lucrul acesta nu-i va fi o piedică pentru dobândirea mântuirii".

Sfântul Vasile adresează îndemnul spre mântuire tuturor creștinilor: „îmbracă veșmântul veseliei și haina mântuirii, aceste haine strălucitoare și de nuntă,

1. *Ibidem*, p. 248.
2. *Ibidem*, p. 289.
3. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XLIV*, p. 291.
4. *Ibidem*, *Omilia a X-a, Împotriva celor ce se mânie*, p. 456.
5. Idem, *Ascetice*, *Asceticele*, p. 66.
6. *Ibidem*, *Regulile mici*, p. 401.
7. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 486.
8. *Ibidem*, p. 508.
9. *Ibidem*, *Regulile morale*, p. 123.
10. *Ibidem*, p. 144.
11. Cf. Constantin Cucoș, *Pedagogie*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 185.
12. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, p. 48.
13. *Ibidem*, *Epistola 8*, p. 134.

cu care cel împodobit nu va fi aruncat afară din cămara cea de nuntă"[1]. Pentru acest ideal suprem, de comuniune harică în împărăția veșniciei cu Dumnezeu, creștinul trebuie să persevereze în desăvârșirea personalității spirituale: „unii dintre filosofii păgâni au scris despre scopul vieții și au ajuns la diferite concepții despre scopul ei. Unii au definit că scopul vieții este știința; alții că scopul vieții este lucrarea practică; alții că scopul vieții este a te folosi în chip diferit de viață și de trup; iar cei care trăiesc ca dobitoacele au definit că scopul vieții este plăcerea. Pentru noi, scopul vieții, în vederea căruia facem totul și spre care ne grăbim, este fericita viețuire în veacul ce va să fie. Iar aceasta se împlinește în a ne lăsa stăpâniți de Dumnezeu"[2].

## *Principiul intuiției*

Principiul intuiției reprezintă un imperativ fundamental al didacticii, deoarece exprimă corelația dintre senzorial și rațional, dintre concret și abstract, în desfășurarea eficientă a procesului de învățământ.

Principiul intuiției relevă plasticitatea firii umane și rolul discernământului în dezvoltarea personalității spirituale. Între cei doi protagoniști ai educației, profesor și elev, se evidențiază, în cadrul învățământului religios, valoarea argumentului biblic și patristic.

„Metafora plasticității firii umane"[3] nu este o descoperire a psihologiei moderne. Prin harul divin, Sfântul Vasile cel Mare a intuit acest adevăr fundamental, exprimat în *Regulile mari*: „Așadar, trebuie ca sufletul să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune, de la început, când este încă ușor de format și fraged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate, care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui"[4].

Valoarea educației, care cultivă deprinderile morale de la vârsta fragedă a copilăriei, reiese și din *Omilia a XXII-a*, adresată, cu predilecție, tinerilor: „Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor a unei oarecare înrudiri și obișnuințe cu virtutea, pentru că, din pricina frăgezimii vârstei, învățăturile unor astfel de oameni se înfig adânc și rămân pentru totdeauna"[5].

Sfântul Vasile confirmă justețea cugetării că „obișnuința este a doua natură a omului", reliefând necesitatea atitudinii perseverente în corijarea deprinderilor imorale, deoarece acestea creează o dependență statornică: „relele, care s-au întipărit cu anii, au nevoie, mai întâi, de timp ca să se îndrepte, apoi

1. Idem, *Omilii*, *Omilie la Ps. XXIX*, p. 236.
2. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XLVIII*, p. 309.
3. Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1996, p. 35.
4. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice*, *Regulile mari*, p. 246.
5. Idem, *Omilii*, *Omilia a XXII-a, Către tineri*, p. 570.

de educație statornică și hotărâtă, dacă vrei să ajungi până în adâncul răului, în așa fel încât să curmi din rădăcină bolile. [...] Egoismul, înrădăcinat în suflet, în urma unei lungi obișnuințe, nu-l poate smulge un singur om, nici printr-o singură scrisoare și nici într-un răstimp scurt. [...] Ar fi nevoie de mult curaj pentru a începe o luptă de o atât de mare importanță"[1].

Plasticitatea firii umane denotă starea sa perfectibilă, în sensul aspirației spre asemănarea cu Dumnezeu, dar și exprimarea libertății, ca taină a iubirii divine.

Descriind etapele ascetice de purificare și iluminare, Sfântul Vasile cel Mare evidențiază, frecvent, în opera sa, valoarea discernământului spiritual, de inspirație divină: „să rânduiască vorba cu discernământ, spre zidirea credinței, ca să nu întristeze pe Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu"[2].

Metafora balanței exprimă ideea de cumpătare: „după cum cunoaștem greutatea unui lucru după înclinările talerelor balanței [...] tot așa și noi, dacă vom avea în minte măsurile puse nouă de Domnul, nu vom depăși niciodată hotarele cumpătării"[3].

Purificarea minții este un proces permanent, realizabil doar în conlucrare cu Dumnezeu: „dacă cineva este încredințat că are pe Dumnezeu supraveghetor [...] atunci se va lupta ca să dobândească pietatea bineplăcută, iar astfel, neîmprăștierea minții se întărește mai puternic și mai sigur [...] pentru că, prin cugetare constantă și prin contemplarea voinței lui Dumnezeu, mintea nu va găsi vreme de împrăștiere"[4].

Exprimarea verbală denotă cumpătarea interioară. De asemenea, tăcerea reprezintă limbajul tainic al înțelepciunii, în anumite situații concrete: „stăpânindu-și limba, vor da dovadă îndestulătoare și de stăpânire de sine [...] există și un ton al vocii și o simetrie a vorbei și un timp potrivit și o însușire a cuvintelor care e proprie celor pioși, pe care nu poate s-o învețe cineva dacă nu s-a dezbărat de vechile lui obișnuințe"[5].

Trebuie adaptat comportamentul la diverse circumstanțe: „binele tăcerii se arată cu privire la vreme și cu privire la persoană"[6]; să alegem și persoana, și locul, și timpul și, în orice caz, să întocmim cu judecată cuvintele"[7].

Sfântul Vasile accentuează diferența dintre mânia ca păcat și indignarea judicioasă, ca faptă bună care vizează dezaprobarea păcatului: „propriu mâniei este pornirea violentă a sufletului ca să cugete răul împotriva celui care l-a supărat; iar propriu indignării judicioase este scopul îndreptării celui care a greșit, din dispoziția dezaprobării pentru ceea ce s-a făcut"[8].

Cumpătarea trebuie să se răsfrângă și asupra trupului: „căci dacă am fi fost stabiliți fără trup, ar fi fost necesar să cercetăm ceea ce este mai de preț numai

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 156*, p. 343-344.
2. *Ibidem, Epistola 22*, p. 538.
3. Idem, *Omilii, Omilia a IV-a. Despre mulțumire*, p. 384.
4. Idem, *Ascetice, Regulile mici*, p. 456.
5. *Ibidem, Regulile mari*, p. 243.
6. *Ibidem, Regulile mici*, p. 406.
7. *Ibidem*, p. 422.
8. Idem, *Ascetice, Regulile mici*, p. 347.

pentru suflet; dar fiindcă omul este dublu, dublă se cuvine să fie și căutarea virtuții"[1]. Discernământul constă, astfel, în transfigurarea simțurilor: „înfrânarea desăvârșită impune măsură limbii, limite ochilor și auz fără curiozitate urechilor; iar cel care nu se acomodează acestora este necumpătat și fără frâu"[2].

Sfântul Vasile reliefează rolul conducător al sufletului, dar și conlucrarea sa cu trupul, în virtutea egalității: „acțiunea sufletului este să dea preferință faptelor bune câte se împlinesc și în colaborare cu trupul, iar acțiunea trupului este să înfăptuiască pe acelea cărora sufletul le dă preferință. Dar când trupul slăbește și nu mai este în stare să lucreze, faptul rămâne neterminat, ascuns în intenție, ca un vlăstar care se ofilește în pământ și nu mai ajunge să fie de folos celor care l-au plantat"[3].

Expresivitatea limbajului intuitiv creează atmosfera adecvată procesului instructiv-educativ și spiritual.

Opera Sfântului Vasile cel Mare abundă în figuri de stil care conferă frumusețe și receptivitate mesajului. Metaforele și alegoriile prevalează, în operele morale, într-un număr impresionant.

Astfel, se constată că parenezele sunt efectiv învești mântate în feeria figurilor de stil, dar ele se regăsesc, de asemenea, și în epistole și, mai rar, în scrierile dogmatice.

Expresivitatea limbajului denotă stilul erudit și poetic al Sfântului Vasile, care valorifică tezaurul culturii antice, al cărei apogeu îl constituia arta cuvântului – retorica.

Suita de metafore transpune pe cititor într-o împărăție lingvistică fascinantă:

Numele lui Dumnezeu este „talismanul, pecetea din inimile noastre"[4].

Dumnezeu – „arhitectul"[5] și „doctorul"[6];

Profetul – „fluier pus în mișcare de Sfântul Duh"[7];

Sfinții – „icoane vii"[8];

Sfântul – „ambasador"[9];

Învățăturile divine – „dumnezeiești bucate"[10], „leacuri"[11], „miere"[12];

Darurile divine – „fântâni sufletești"[13];

Poruncile divine – „concert și simfonie"[14];

---

1. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 484.
2. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 249.
3. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 488.
4. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 73.
5. *Ibidem*, p. 78.
6. Idem, *Ascetice*, *Constituțiile ascetice*, p. 525.
7. Idem, *Omilii*, *Omilie la Psalmul XXIX*, p. 244.
8. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 302*, p. 587.
9. Idem, *Ascetice*, *Asceticele*, p. 59.
10. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 146.
11. *Ibidem*, *Omilia a XI-a, Despre invidie*, p. 459.
12. *Ibidem*, *Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor*, p. 483.
13. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul VII*, p. 205.
14. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 248.

Povestirile sfinților – „faguri de miere”[1];
Lumea – „școală a sufletelor”[2] și „atelier al creației divine”[3];
Omul – „microcosmos”[4];
Prietenia – „simfonie”[5];
Biserica – vie; Apostolii – araci; poruncile și paza îngerilor – gard; armonia dragostei – cârcei[6]; preoții – iconomi[7].
Biserica – stup de albine; clerul – regina[8].

Sfântul Vasile evidențiază importanța încadrării argumentului biblic în contextul său, dar și valoarea concordanțelor biblice: „Cuvintele dumnezeiești Scripturi, pe care dușmanii le mânuiesc, deformându-le, după cugetul lor, și pe care ni le pun în cârcă spre pierderea măririi Fiului Cel Unul-Născut, să le examinăm. [...] Și mai întâi să ne legăm de expresia «Eu viez pentru Tatăl» (Ioan 6, 57). Într-adevăr, acest cuvânt e una din săgețile trimise spre cer de cei care se slujesc de ea într-un chip nevrednic. Dar, aici, textul nu are în vedere viața de dinainte de veci [...] or, Domnul a zis: «Eu sunt viața.» (Ioan 11, 25)”[9].

Un spațiu extins atribuie Sfântul Vasile interpretării textelor biblice cu argumente științifice, prin care susține creaționismul: „acești filosofi, necunoscându-L pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională [...] au alergat la ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului; alții și-au închipuit că natura celor văzute este formată din atomi, corpuri indivizibile. [...] Cu adevărat, pânză de păianjen țes cei ce au scris acestea, punând la facerea cerului și a pământului niște cauze atât de slabe și lipsite de trăinicie. Că nu știau să spună: «Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (Facerea 1, 1)”[10].

Sfântul Vasile reliefează caracterul indelebil al învățăturilor evanghelice: „să-mi întremez puterile cu ajutorul poruncilor evanghe-lice, pe care nici vremea, nici lucrurile omenești și nici chiar loviturile vieții nu pot să le schimbe”[11].

Marele ierarh își asumă nobila responsabilitate de a apăra Ortodoxia biblică: „dacă învață cineva altceva, dacă nu se pleacă în fața cuvintelor sănătoase ale credinței, și dacă, respingând vestirile Domnului, dă mai multă cinste propriei învățături decât cuvintelor evanghelice, puneți-vă în gardă împotriva unui astfel de om”[12].

Sfânta Scriptură constituie cel mai vast material intuitiv din opera Sfântului Vasile cel Mare, conferindu-i, prin natura sa inspirată, competență și expresivitate.

---

1. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 65.
2. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 77.
3. *Ibidem*, p. 111.
4. *Ibidem, Omilia a III-a, La cuvintele: „Ia aminte la tine însuți”*, p. 373-374.
5. Idem, *Omilii, Omilie la Psalmul XLIV*, p. 286.
6. Cf. *Ibidem, Omilii la Hexaimeron*, p. 126.
7. Cf. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 161*, p. 353.
8. Cf. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 161.
9. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 8*, p. 134-135.
10. Idem, *Omilii, Omilia I*, p. 73.
11. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 244*, p. 512.
12. *Ibidem, Epistola 261*, p. 540.

## *Principiul accesibilității*

Principiul accesibilității exprimă cerința de a propune elevilor spre asimilare numai acel conținut informațional (cunoștințe, sentimente, atitudini, priceperi, deprinderi etc.) care corespunde particularităților de vârstă și individuale ale acestora[1]. Dimensionarea educației în funcție de posibilitățile fizico-psihice ale elevilor presupune selecția și articularea informației în scopul asimilării și valorificării optimale.

Principiul individualizării și diferențierii învățării evidențiază, în special în cadrul predării Religiei, valoarea unicității personalității umane.

Sfântul Vasile cel Mare, în calitate de exeget fidel al Sfintei Scripturi, relatează și comentează afirmația Sfântului Apostol Pavel despre vârstele fizico-psihice și spirituale, ca expresii ale libertății umane: „Apostolul Pavel ne încredințează, într-un asemenea mod, aproape cum urmează: «Când eram copil» – când abia începusem să învăț primele elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu – «vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat» (1 Corinteni 13,11) – și mă străduiam să ajung la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13) – «am lepădat cele ale copilului» (1 Corinteni 13,11). Și atât de mare progres în înțelegerea celor dumnezeiești (Sfânta Scriptură) am avut, încât cunoașterea care se referă la cultul iudaic se aseamănă cu mișcările duhului copilăresc, în timp ce cunoașterea care se dobândește prin Evanghelie se potrivește bărbatului desăvârșit"[2].

Sfântul Vasile precizează, deseori, în opera sa, importanța principiului accesibilității în progresul spiritual. Printr-un profund discernământ, el analizează caracteristicile vârstelor spirituale, în manieră intuitivă, asociindu-le cu vârstele fizice: „Faptul de a ignora marea taină a mântuirii noastre denotă, într-adevăr, minte de copil, de copil care are nevoie de lapte, pentru că, în baza unui principiu pedagogic, înainte de a ne exersa în dreapta credință și înainte de a ajunge la desăvârșire, era normal să ni se dea elementele pe care le putem pricepe mai ușor, pe măsura cunoștinței noastre. În felul acesta, Guvernatorul vieții noastre ne conduce progresiv către marea lumină a adevărului, întocmai cum progresiv sunt obișnuiți cu lumina ochii ținuți la întuneric"[3].

Sfântul Vasile descrie diversele stadii de dezvoltare ale omului lăuntric, exemplificându-le cu citate biblice: „nu trebuie să interpretăm cuvântul «copil» în sens literal [...], ci vârstele să le aplicăm omului lăuntric. Multe locuri din Scriptură ne-au învățat că există o stare de copilărie a sufletului, o altă stare de tinerețe și, în sfârșit, o stare de bătrânețe a sufletului. De pildă, de la Pavel știm că creștinii din Corint erau copii, pentru că aveau nevoie încă de lapte, de învățăturile introductive și simple ale Evangheliei și pentru că nu puteau lua hrana tare a dogmelor. Tânăr la suflet este omul desăvârșit în tot felul de

1. Cf. Victor Țîrcovnicu, *Pedagogia generală*, Editura Facla, Timișoara, 1975, p. 197.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice, Asceticele*, p. 90.
3. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 49.

virtute, care fierbe cu duhul, care dorește cu înfocare să săvârșească fapte de evlavie [...], iar Sfântul Duh îl primește ca pe unul ce-i destoinic să înalțe imnuri lui Dumnezeu: «Tineri și fecioare, spune Scriptura să laude numele Domnului» (Ps. 148,12) [...] cel bătrân la suflet este omul desăvârșit în înțelepciune.

Sfântul Vasile descrie, ca un fin psiholog, capacitățile abordabile ale vârstei copilăriei: „această sinceritate a vârstei, fără viclenie și incapabilă de minciună, trădează cu ușurință secretele sufletului și, ca să nu fie prins încontinuu de cele oprite, un tânăr de acest fel va fugi de sufletele absurde și se va rechema singur, fără încetare, de la acestea, temându-se de rușinea ce i-ar aduce-o darea lor pe față”[1].

Deoarece vârstele biologice nu concordă cu vârstele spirituale, există cazuri de copii care, prin inocența valorificată în evlavie, denotă maturitate spirituală: „întotdeauna îmi place să mă uit la copii, atunci când văd în purtarea lor cumințenie și statornicie, care se ridică deasupra vârstei lor, și când mai văd că sunt și evlavioși, lăsându-ne să nădăjduim de la ei ceva deosebit în viitor”[2].

Diversitatea stadiilor de vârstă spirituală este exprimată, sugestiv, prin interpretarea tipică a „manei” din Vechiul Testament, care evidențiază rolul determinant al libertății umane în comuniunea cu Dumnezeu: mana reprezintă iubirea divină, aceeași pentru toți, dar simțită diferit în funcție de vârstele spirituale: „își schimba gustul după cugetul celui ce o consuma și în sine era un fel de mei îndulcit cu miere, dar gustul ei era când de pâine, când de carne, încă de carne de pasăre ori de vietate sălbatică, dar uneori avea gust de legume, ba încă de o anumită legumă [...], încât fiecare dintre aceste calități se păstra neschimbată după gustul celui ce o mânca”[3].

Dezvoltarea complexă a rațiunii, prin parcurgerea stadiilor de vârstă și individuale, este exprimată explicit, referindu-se la sine însuși: „Ca și sămânța, care din mică se face mare prin creștere, dar în ființa ei rămâne aceeași, și soiul ei nu se schimbă, ci prin dezvoltare ea se desăvârșește, tot așa înțeleg că și învățătura mea despre Dumnezeu s-a adâncit și s-a desăvârșit pe măsură ce am crescut, încât cea de azi a luat locul celei de atunci, dar în fond e aceeași”[4].

Întreaga operă teologică și filantropică denotă calitățile sale psihologice și pedagogice excepționale, ca manifestări ale sfințeniei.

În analogie cu medicina trupului, terapia sufletului vizează inițial „organele vitale”: „după pilda celor mai înțelepți doctori, când e vorba de a aduce vindecarea, atunci trebuie să începi mai întâi de la mădularele de primă importanță”[5].

De asemenea, bolile cronice implică un tratament durabil și perseverent: „relele, care s-au întărit cu anii, au nevoie, mai întâi, de timp ca să se îndrepte, apoi de educație statornică și hotărâtă, dacă vrei să ajungi până în adâncul răului, în așa fel încât să curmi din rădăcină bolile”[6].

1. Idem, *Ascetice*, *Regulile mari*, p. 246.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 260*, p. 530.
3. *Ibidem*, *Epistola 190*, p. 392.
4. *Ibidem*, *Epistola 223*, p. 460.
5. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 66*, p. 235-236.
6. *Ibidem*, *Epistola 156*, p. 343.

Tratamentul constă în învățăturile adecvate „ca leacuri pe rănile sufletelor”[1] și ca medicamente: „cel mai bun mijloc ar fi să ne însușim metoda doctorilor. Doctorii, când văd că mărimea suferinței devine insuportabilă, recurg la potolirea durerilor, prin medicamente. De aceea să ne rugăm și noi ca să aflăm vreun calmant și pentru sufletele noastre, ca să nu ne apuce dureri de nesuferit”[2].

Administrarea terapiei trebuie adaptată vârstelor spirituale ale adresanților: „să trateze cu blândețe pe cei care și-ar uita de îndatoriri și să le administreze medicamentele cu toată bunătatea și moderația. Trebuie să fie în măsură să găsească metoda de îngrijire corespunzătoare fiecărei boli, fără să dojenească aspru, ci să mustre cu blândețe și să învețe, precum spune Scriptura [...] în stare să se măsoare în luptă cu cei tari și să suporte cu răbdare slăbiciunile celor neputincioși”[3].

În conștiința responsabilității mentorului spiritual trebuie să primeze smerenia: „așa cum cel care îngrijește de mai mulți răniți și curăță puroiul fiecărei răni separat și aplică remediile, potrivit cu starea efectivă a răului, fără să ia această slujire ca motiv de îngâmfare [...] la fel și cu atât mai mult cel căruia i s-a încredințat să vindece slăbiciunile fraților, trebuie să arate purtare de grijă și zel, ca un servitor al tuturor și ca unul care trebuie să dea seamă pentru toți”[4].

Astfel, pedagogia Sfântului Vasile cel Mare se definește ca terapie spirituală, realizată competent și cu devotament.

## *Principiul învățării active şi conştiente*

Principiul învățării active și conștiente constituie cadrul de referință al didacticii fundamentate psihologic. Acest principiu se referă la cerința însușirii cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor în toate aspectele educației, prin efortul conștient al elevului[5].

Acțiunea devine principalul laborator în care se înfiripă și se consolidează diversele structuri și procese psihice realizate pe traseul dintre percepție și gândire, dar și invers, prin transpunerea sistemului psihic în realitatea înconjurătoare.

Principiul învățării active și conștiente este evidențiat de Sfântul Vasile cel Mare în atitudinea exemplară a pedagogului care asigură credibilitatea necesară mobilizării elevilor: „vrednicia de credință a învățătorului face să fie primit cu ușurință cuvântul său și-i face mai atenți pe cei ce se instruiesc”[6].

Sfântul Vasile cel Mare îl definește pe educator ca „dascăl al sfințeniei” care își manifestă, în mod altruist, darurile sale divine: „este în firea oricărui dascăl

1. Idem, *Omilii*, *Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumeşti*, p. 560.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 34*, p. 174.
3. Idem, *Ascetice*, *Regulile mari*, p. 288.
4. *Ibidem*, p. 267.
5. Cf. Victor Țîrcovnicu, *op. cit.*, p. 187.
6. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii*, *Omilia a XII-a,* p. 467.

să vrea ca ucenicii lui să asimileze cu toată precizia cele ce i s-au predat. [...] cum nu se va ruga și dascălul sfinției ca ucenicul lui să se dovedească în mod desăvârșit fără răutate și înțelept în înțelepciunea duhovnicească ?"[1].

Educația se raportează la îndemnul evanghelic de luminare a lumii, iar cei învestiți cu vocația pedagogică își asumă responsabilitatea misiunii sfinte : „se cuvine ca poruncile Domnului astfel să fie împlinite, încât totul, în ce-l privește pe cel care a împlinit, să-i lumineze pe toți și să preamărească pe Dumnezeu"[2] ; „pentru ca, punând lumânarea în sfeșnic, să procure tuturor lumina îndrumării faptelor bune"[3].

Sfântul Vasile descrie influența pe care o exercită mentorul asupra ucenicilor săi : „dacă te vei încredința unui bărbat cu multe virtuți, vei deveni moștenitorul bunătăților lui și vei fi foarte fericit înaintea lui Dumnezeu"[4].

Sfântul Vasile subliniază valoarea comunicării personale integrale nu numai verbale și paraverbale, ci și nonverbale : „Mai întâi, deci, și acesta este, în realitate, lucrul principal, trebuie să exercite umilința în iubirea lui Hristos, astfel încât, chiar și atunci când tace, exemplul faptelor lui să fie pentru învățătură mai eficace decât orice vorbă. Căci dacă această normă a creștinismului este imitarea lui Hristos, după firea omenească a Lui [...], atunci cei cărora li s-a încredințat conducerea celor mulți trebuie să-i facă, prin mijlocirea lor, pe cei mai slabi să avanseze în imitarea lui Hristos, așa cum spune fericitul Pavel : «Fiți următori ai mei, precum și eu sunt al lui Hristos» (1 Corinteni 11,1)"[5].

Așadar, iubirea ca virtute supremă înnobilează cea mai importantă artă : educația. În *Epistola 294*, Sfântul Vasile își exprimă atașamentul față de ucenicii săi și speranța în împlinirea idealului spiritual de care s-a preocupat, în calitate de îndrumător al lor : „părinții trebuie să poarte grijă de copiii lor, plugarul de plantație și de semințe, dascălul de ucenicii săi. [...] Plugarul se bucură de truda sa, atunci când vede spicele dând în pârg sau plantele dezvoltându-se ; ucenicii fac bucurie dascălilor, iar copiii, părinților. În legătură cu voi, grija mea este cu atât mai mare și nădejdile cu atât mai pretențioase, cu cât evlavia e superioară tuturor celorlalte deprinderi, tuturor viețuitoarelor și tuturor fructelor. Eu am înrădăcinat-o și am întreținut-o în sufletele voastre, încă plăpânde și nevinovate, iar acum doresc să le văd la înflorire deplină, care să ne făgăduiască roade coapte, cu ajutorul pe care dorința voastră după învățătură ni-l va putea da"[6].

Sfântul Vasile accentuează importanța comunicării scrise pentru învățământ, prin care modelele pedagogice ale mentorilor spirituali se perpetuează în istoria mântuirii. Prezența lor împlinește haric procesul educativ. Lecțiile de viață ale marelui ierarh transcend timpul redactării lor, adresându-se întregii umanități, pentru care se consideră responsabil în fața lui Dumnezeu. El

1. Idem, *Ascetice*, *Constituțiile ascetice*, p. 510.
2. *Ibidem*, *Regulile morale*, p. 120.
3. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 493.
4. *Ibidem*, *Asceticele*, p. 64.
5. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 287.
6. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 294*, p. 578-579.

realizează, astfel, un învățământ universal, în care se oferă ca pedagog, tuturor celor care consimt să trăiască spiritual: „E nebiruit dorul celor care pot să învețe ceva folositor, iar sufletul celor care doresc să se instruiască este liber de orice împotrivire. În această privință nici depărtarea fizică nu-i o piedică, întrucât Cel care ne-a creat, dintr-o neîntrecută înțelepciune și din marea Sa iubire de oameni, n-a încuiat cugetarea în trup, nici putința de a vorbi n-a legat-o doar de limbă, ci cu ajutorul timpului, a dat ceva mai mult oamenilor, capacitatea de a da mai departe învățătură nu numai celor despărțiți de o mare distanță, ci și celor care se vor naște mult timp după aceea. Experiența întărește cuvintele mele: cei care au trăit cu foarte mulți ani înainte învață pe tineri în scrieri, unde se și păstrează lecțiile acestui învățământ, de aceea, cu toată distanța care ne desparte, eu sunt mereu cu voi, prin cuget, stând comod de vorbă împreună, pentru că învățământul nu cunoaște piedică [...] dacă veți avea grijă de propriile suflete”[1].

Efuziunea spirituală transpare din întreaga operă ascetică a Sfântului Vasile cel Mare, ca mărturie a progresului spiritual autentic. „Lepădarea de lume și de sine” nu implică o apatie față de realitate și față de manifestările sufletești, ci o spiritualizare a lor. „Lumea” și „sinele” reprezintă aspectele negative care trebuie evitate, pentru accederea, prin rațiunile divine din lucruri, la Rațiunea supremă, Dumnezeu: „mintea, când nu este împrăștiată către cele din afară și nu se răspândește prin simțuri către lume, se întoarce la sine și de la sine se înalță către înțelegerea lui Dumnezeu”[2].

Optimismul infuzat de Sfântul Vasile cel Mare operelor sale teologice, cu predilecție celor ascetice, decurge din experierea sfințeniei, ca progres spiritual realizat din pasiune inocentă: „rugăciunile, urmând lecturile, află sufletul mai întinerit și mai viguros, așa încât acesta se pune în mișcare către Dumnezeu din plăcere [...] și devenim biserici ale lui Dumnezeu”[3].

De asemenea, manifestarea volitivă constă în exteriorizarea purității interioare prin faptele trupești: „trebuie, mai întâi, să săvârșești lucrurile prin trup, în armonie cu Dumnezeu Cuvântul, ca așa să te urci la contemplarea celor spirituale”[4].

Cuvântul și fapta trebuie să constituie modele exemplare: „se cuvine ca orice cuvânt sau faptă să se încredințeze cu mărturie a Scripturii inspirate de Dumnezeu, spre instruirea celor buni, dar spre rușinea celor răi”[5]. Referindu-se la tânărul bogat din Evanghelie, Sfântul Vasile exprimă discordanța dintre pregătirea sa unilaterală și necultivarea afectivă și volitivă: „deși a aflat de la adevăratul Dascăl învățături mântuitoare, nu le-a înscris în inima sa, nici n-a împlinit cu fapta sfaturile date”[6].

---

1. *Ibidem*, p. 579.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 2*, p. 533.
3. *Ibidem*, p. 534.
4. Idem, *Omilii*, *Omilie la Ps. XXXII*, p. 248.
5. Idem, *Ascetice*, *Regulile morale*, p. 126.
6. Idem, *Omilii*, *Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 409.

Cultivarea unitară și integrală a rațiunii, afectivității și voinței, care reprezintă expresia treimică a sufletului, relevă armonia comuniunii divino-umane la care se raportează educația permanentă.

## *Principiul sistematizării și continuității cunoștințelor*

Principiul sistematizării și continuității vizează organizarea logică și abordarea unitară a cunoștințelor educative, în scopul integrării lor în experiența anterioară a elevilor.

Acest principiu oferă o viziune sistemică, armonioasă învățării, proiectată la nivel funcțional prin progresia obiectivelor specifice, stabilite pe niveluri, cicluri, ani de învățământ și la nivel structural, prin corelațiile dintre conținuturile programate disciplinar, interdisciplinar, sau transdisciplinar – pe module, capitole, subcapitole și grupe de lecții[1].

Opera Sfântului Vasile relevă capacitatea sa organizatorică prodigioasă în analiza, sinteza, concordanța biblică și sistematizarea exprimării. Astfel, s-a distins ca renumit organizator bisericesc și ca Părinte al monahismului, datorită competenței sale teologice și pedagogice remarcabile.

Scrierile ascetice, de exemplu, compuse la solicitarea monahilor ilustrează mesajul biblic sistematizat: „Așadar, toate câte găsim dispersate în Noul Testament, oprite sau condamnate, pe acestea ne vom strădui, după putere, să le grupăm în reguli, pe capitole, ca să ușurăm înțelegerea lor de către cei care doresc să le studieze"[2].

Se evidențiază, astfel, conlucrarea divino-umană în exegeza biblică. Sfântul Vasile contribuie la interpretarea Sfintei Scripturi și printr-o abordare pedagogică. Din cauza profunzimii și vastității domeniului teologic, el delimitează temele de abordat: „Numai atât despre iubirea lui Dumnezeu. Fiindcă scopul, cum am amintit mai înainte, n-a fost să spun toate, căci este cu neputință; însă, vă fac o scurtă rememorare a capitolelor mai importante, care să trezească totdeauna în sufletele voastre iubirea dumnezeiască"[3].

Sfântul Vasile stabilește limite judicioase omiliilor sale, în echilibru cu potențialul rațiunii umane, pentru ca asimilarea cunoștințelor să fie optimă: „Dar nu-i cu putință să vă vorbesc într-o singură cuvântare despre toate, ca nu cumva printr-o cuvântare prea lungă să fac fără de folos învățăturile strânse de voi cu atâta sârguință. Mintea nu-i în stare să le cuprindă dintr-o dată pe toate; va păți ca și un stomac care nu poate mistui mâncărurile din el din pricină că a mâncat prea mult. Doresc ca mâncarea să vă fie plăcută, iar mistuirea folositoare"[4].

1. Cf. Sorin Cristea, *Pedagogie*, vol. II, Editura Hardiscom, Pitești, 1997, p. 44.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice*, *Asceticele*, p. 95.
3. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 224.
4. Idem, *Omilii*, *Omilia a XVI-a*, p. 519.

Sistematizarea cunoștințelor demonstrează importanța cumpătă-rii verbale: „aceasta să ne fie, deci, măsura ospățului nostru din această dimineață, ca nu cumva saţul prea mare să vă micșoreze plăcerea ospățului din astă seară”[1].

Sfântul Vasile evită digresiunile sau, în cazul când acestea sunt indispensabile, le subordonează temei principale: „Nu este posibil să stăruim mai mult asupra acestui aspect, fiindcă în felul acesta, paranteza ar deveni mai mare decât ideea capitolului”[2].

El justifică ineficiența digresiunilor: „Acum nu vom încerca să vorbim despre orice temă cu de-amănuntul, pentru că astfel, ocupându-ne cu amănuntele, am pierde din vedere adevăratul înțeles al poruncilor, ci, după puterea și în măsura în care se încadrează scopul nostru, vă voi aduce aminte despre iubirea pe care o datorăm lui Dumnezeu”[3].

Așadar, divagațiile abat atenția de la obiectivele vizate. Dar, în anumite circumstanțe, ele sunt acceptate, cu moderație, pentru aprofundarea ideilor principale: „Mi se pare, însă, că acest cuvânt al meu, dând peste mii și mii de minuni, și-a uitat măsura și a pățit la fel ca acei corăbieri care, dacă nu au un semn fix, care să le arate mișcarea corabiei, adeseori nu știu cât drum au parcurs. [...] Dar chiar dacă această cinstită adunare mă ascultă cu plăcere, chiar dacă istorisirea minunilor Stăpânului e dulce urechilor robilor Săi, totuși îmi ancorez cuvântul, rămânând ca restul să vi-l dau mâine”[4].

Consecvența Sfântului Vasile în sistematizarea cunoștințelor abordate ilustrează preocuparea sa majoră de a transmite mesajul creștin printr-un demers pedagogic, care-i conferă accesibilitate.

Abordarea unitară a cunoștințelor religioase decurge din integralitatea mesajului biblic, care exprimă unicitatea Cuvântului-Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14,6): „Se cuvine să păzim, fără omitere, toate câte au fost încredințate de Domnul prin Evanghelie și prin Apostoli”[5].

Inconsecvența credinței reiese din atitudinea selectivă față de preceptele biblice: „Cel care nu crede în Domnul cu privire la cele mai mici este evident că nu crede, mai întâi, cu privire la cele mai mari”[6].

Abaterea de la o poruncă le implică și pe celelalte: „toate poruncile sunt așa de strâns legate între ele, după înțelesul cel drept al cuvântului Scripturii, încât, prin călcarea unei porunci, sunt călcate în mod necesar toate celelalte. [...] Ce folos ar avea cineva de ar fi ferit de mai multe boli, dacă trupul îi este mistuit de o singură boală?”[7].

Sfântul Vasile relevă armonia dintre Vechiul și Noul Testament și invită la realizarea corelației lor, în scopul convingerii proprii: „după ce dobândește suficientă îndemânare de pornire de la cele paralele, să ia în mâinile lui Vechiul

1. *Ibidem, Omilii la Hexaimeron*, p. 169.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 48.
3. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 220.
4. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 156.
5. Idem, *Ascetice, Regulile morale*, p. 115.
6. *Ibidem*, p. 109.
7. *Ibidem, Regulile mari*, p. 249.

Testament și să cunoască singur potrivirea care există între toate Scripturile inspirate de Dumnezeu"[1].

Abordarea unitară a cunoștințelor religioase în opera Sfântului Vasile cel Mare ilustrează spiritul său elevat, exhaustiv și didactic prin care și-a manifestat admirația față de armonia învățăturilor divine.

## *Principiul îmbinării teoriei cu practica*

Principiul îmbinării teoriei cu practica se referă la integrarea educației în viață. Procesul instructiv-educativ reprezintă o „veritabilă ucenicie"[2], care vizează pregătirea pentru implicarea în realitate, prin exersarea constantă a activităților practice.

Principiul îmbinării teoriei cu practica relevă exprimarea ortodoxiei în ortopraxie, condiție fundamentală pentru mântuire.

Conform preceptelor evanghelice, manifestările practice ale iubirii lui Dumnezeu se desfășoară pe trei coordonate: post, rugăciune și milostenie, exprimate atât sufletește, cât și trupește.

Sfântul Vasile a compus două omilii referitoare la post, în care precizează rolul său esențial în purificarea spirituală: „săturarea mărginește plăcerea numai la pântece; postul, însă, urcă folosul la suflet. Bucură-te că ți s-a dat de către Doctor un leac ce ucide păcatul"[3].

În exegeza diverselor pasaje biblice, Sfântul Vasile prezintă criteriile pe care le implică postul recomandat de Iisus. Astfel, comentând versetul „Unge-ți capul tău și spală-ți fața ta" (Matei 6,17), accentuează importanța conștientizării scopului unic al postului: comuniunea cu Dumnezeu.

Conform mesajului biblic, Sfântul Vasile dezaprobă falsa smerenie, care anulează valoarea postului, deoarece această atitudine denotă fariseism: „Nu lua înfățișare tristă, căutând să fii slăvit pentru că pari înfrânat. Facerea de bine trâmbițată n-are folos, iar postul dat în vileag n-are câștig"[4].

Postul trebuie să angajeze integral ființa umană; el nu constă doar în reținerea de la anumite alimente, ci exprimă discernământul spiritual necesar menținerii prieteniei în relațiile cu semenii: „Nu mănânci carne, dar mănânci pe fratele tău! [...] Postești toată ziua, aștepți să vină seara, ca să mănânci, dar îți cheltuiești toată ziua în judecăți!"[5].

Pledoaria pentru postul spiritual exprimă importanța introspecției, în scopul purificării de patimi. Sfântul Vasile descrie păcatele care trebuie eliminate, precizând incompatibilitatea lor cu postul: „Să nu-ți servească beția călăuză spre post. Beția nu este ușă spre post, nici avariția ușă spre dreptate, nici

1. *Ibidem*, *Asceticele*, p. 95.
2. Prof. dr. George Văideanu, *Pedagogie. Ghid pentru profesori*, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, 1982, p. 183.
3. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii*, *Omilia I*, p. 347.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, p. 356.

desfrânarea ușă spre castitate și, ca să spun pe scurt, nu se poate intra la virtute prin viciu. Altă ușă duce la post! Beția duce la desfrâu. La post duce cumpătarea"[1].

Postul alimentar este inutil fără cel spiritual: „Te osteneşti zadarnic dacă-ți chinuiești trupul, dar nu-ți tămăduiești viciul"[2].

Efectele benefice ale postului sunt numeroase. El dezvăluie cumpătarea în înfățișare și comportament: „Fața celui ce postește îți inspiră respect, nu-i îmbobocită de roșeață nerușinată, ci-i împodobită cu o paloare pe care-i zugrăvită înfrânarea. Ochiul celui ce postește este blând, mersul măsurat, fața serioasă. [...] Cel ce postește este măsurat la cuvânt și curat la inimă"[3].

Parenezele despre post abundă în metafore și expresii plastice: „Postul este bun talisman al sufletului, tovarăș credincios al trupului, armă pentru luptători, loc de exercițiu pentru atleții credinței [...], mama sănătății, pedagogul tinereții, podoaba bătrânilor, tovarăș bun de drum celor ce călătoresc, tovarăș credincios al soților"[4].

Astfel, postul conferă creștinilor discernământ și vigoare trupească și sufletească. Orientarea lui spre scopul suprem – comuniunea cu Dumnezeu – se realizează prin rugăciune, care, precum respirația, trebuie să marcheze întreaga viață: „Toată viața noastră să fie timp de rugăciune"[5]; „Pentru rugăciune însă și pentru psalmodie [...] este potrivit tot timpul, așa încât să lăudăm pe Dumnezeu, în momentul când mișcăm mâinile noastre spre lucru, câteodată și cu limba, când aceasta ar fi cu putință, dar mai ales este folositor pentru edificarea credinței; iar dacă astfel, cu limba, nu se poate, atunci să lăudăm pe Dumnezeu, cum spune Scriptura, cu psalmi, cu laude și cu cântări duhovnicești, în inima noastră și să ne împlinim rugăciunea în timpul lucrului"[6].

Așadar, Sfântul Vasile a explicitat versetul biblic: „Rugați-vă neîncetat" (1 Tesaloniceni 5, 17), care se referă la rugăciunea inimii.

Sfântul Vasile accentuează importanța rugăciunii verbale în care sufletul se angajează intens: „nu trebuie să facem rugăciunile rostind silabele cuvintelor, ci mai bine împlinind puterea rugăciunii prin libera voință a sufletului nostru și prin fapte de virtute, care să se întindă pe tot cursul vieții noastre"[7].

Prin urmare și faptele virtuoase pot fi considerate rugăciuni ale trupului.

Sfântul Vasile dezaprobă rugăciunea realizată doar verbal, fără implicarea sufletului: „Mulți stau în chip de rugăciune, dar nu sunt în «curte» pentru că mintea lor colindă prin alte părți, pentru că gândul lor este atras de grija cea deșartă. Dar este cu putință, dacă ne ridicăm cu mintea sus, să înțelegem prin «curte», viețuirea cea cerească"[8].

---

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, p. 354.
4. Idem, *Omilii, Omilia I, Despre post*, p. 350; 352.
5. Idem, *Ascetice, Cuvinte ascetice*, p. 202.
6. *Ibidem, Regulile mari*, p. 278.
7. Idem, *Omilii, Omilia a V-a*, p. 389.
8. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXVIII*, p. 226.

În stil pedagogic, marele ierarh analizează exemplele negative și creează un dialog imaginar cu oamenii avari, reliefând dizarmonia din atitudinea lor: „Cunosc mulți oameni care postesc, se roagă, suspină, arată o evlavie fără sfârșit, dar nu scot din pungă un bănuț pentru cei nevoiași. Ce folos au ei de celelalte virtuți? Împărăția cerurilor nu-i primește. «Că mai ușor intră cămila prin urechile acului, spune Domnul, decât bogatul în împărăția cerurilor» (Luca 18,25). Hotărârea este clară, Cel care a rostit-o este nemincinos, dar rari sunt cei care îi dau crezare.

– Dar cum vom trăi, întreabă bogații? [...]

– Nu mă întreba pe mine de înțelesul poruncilor Stăpânului! A știut Legiuitorul să împace cu legea ceea ce-i cu neputință!"[1].

Milostenia reprezintă criteriul fundamental al judecății universale: „la judecata din urmă, când Domnul va chema pe cei drepți, locul cel dintâi îl are cel darnic"[2].

Sfântul Vasile definește milostenia – „mama poruncilor". Îndeplinind-o cu fervoare, creștinul valorifică timpul ireversibil. Exortația realizată în scopul reliefării importanței milosteniei constă în utilizarea alegoriilor și a expresiilor plastice: „Timpul de secetă și foamete de acum te cheamă la milostenie, mama poruncilor. Ai mare grijă să nu treacă timpul iarmarocului și al vremii unor bune afaceri. Timpul se duce și nu așteaptă pe cel ce zăbovește. [...] De aceea, oprește porunca, pentru că fuge, împlinește-o, ia-o și strânge-o la piept cu amândouă brațele"[3].

Dar milostenia trebuie exercitată din iubire sinceră față de aproapele, nu din interes material sau spiritual. A pretinde merite de la Dumnezeu reprezintă o impietate. Deci scopul milosteniei constă în realizarea comuniunii cu semenii: „eu văd aceste trei diferențe ale poruncii pentru nevoia indispensabilă a ascultării. Căci noi ne abatem de la rău, fie că ne înfricoșăm de pedepse, și atunci suntem în situația sclaviei, fie împlinim poruncile, urmărind câștigurile din leafă pentru folosul nostru și prin aceasta suntem la fel cu lefegiii, fie că împlinim poruncile pentru binele ca atare, din dragostea față de Cel care ne-a dat legea"[4].

Sfântul Vasile afirmă că „progresul sufletului este progres în smerenie"[5]. Aplicarea credinței în post, rugăciune și milostenie trebuie să decurgă din smerenie, trăsătura iubirii depline față de Dumnezeu și aproapele. Ea exprimă „umilita înțelepciune fără aroganță, fără murmurare"[6].

Sfântul Vasile exprimă explicit principiul îmbinării teoriei cu practica, realizat de el însuși: „Și apoi, să nu crezi, prea bunule domn, că noi ne mărginim doar la vorbe; am pornit deja la lucru, materialele sunt deja procurate"[7]. Prin

1. Idem, *Omilii, Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 413.
2. *Ibidem*, *Omilia a VIII-a, Rostită în timp de foamete și secetă*, p. 431.
3. *Ibidem*.
4. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 214.
5. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 71.
6. *Ibidem*, p. 70.
7. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 94*, p. 271.

evocarea filantropiei instituționalizate, se evidențiază spiritul practic al Sfântului Vasile cel Mare, care a transpus învățătura creștină în fapte mântuitoare[1].

## *Principiul însușirii temeinice a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor*

Principiul însușirii temeinice enunță cerința fixării profunde și durabile a acestora, a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor, pentru a permite elevilor valorificarea lor în activitatea școlară și în viață.

Temeinicia se raportează la dimensiunea temporală a educației. În cadrul memoriei operează uitarea, ca proces psihic natural și util, deoarece anulează, periodic, din memorie, anumite informații, în scopul revigorării conștiinței, a selecției și asimilării elementelor noi. Legea regresiunii memoriei constă în uitarea, în mod predominant, a achizițiilor educative recente, însă și a celor insuficient consolidate[2].

Rațiunea umană, în stare creată, realizează o cunoaștere limitată despre Dumnezeu: „Duhul depășește orice minte și arată neputincioasă logica umană, care nu poate reda nici cea mai mică parte a vredniciei Sale"[3].

Astfel, Sfântul Vasile se referă la inaccesibilitatea și inefabilul ființei divine, într-un dialog imaginar cu auditorul:

„Cum? Cunoașterea lui Dumnezeu nu este cercetarea cu de-amănuntul a ființei lui Dumnezeu? Nu este căutarea și cercetarea celor mai presus de lume? Nu este cugetarea despre cele nevăzute? [...]

– Ți-i de ajuns să știi că Hristos este păstor bun [...] Aceste margini are cunoașterea lui Dumnezeu. A căuta să cunoști cât este de mare Dumnezeu, care este măsura Lui, în ce fel este ființa Lui și altele asemenea este primejdios pentru cel ce întreabă și cu neputință de răspuns pentru cel întrebat. Tăcerea este leacul unor astfel de întrebări"[4].

Sfântul Vasile adoptă o exprimare apofatică. Inaccesibilitatea naturii divine este constant abordată în operele sale. Astfel, contrariile se contopesc: „Unul este Dumnezeu și Tatăl și Unul este Fiul Unul-Născut și Unul este Duhul Sfânt. Pe fiecare dintre persoane o enunțăm separat; și dacă trebuie să le conumărăm, să nu ajungem de la o concepție greșită despre numărare la o concepție politeistă despre Dumnezeu. Pentru că noi nu numărăm persoanele Sfintei Treimi în sensul că, plecând de la unitate ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea. [...] De al doilea Dumnezeu n-am auzit până azi"[5].

1. Cf. Prof. dr. Remus Rus, Pr. conf. dr. Alexandru Stan, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 338.
2. Cf. Victor Țîrcovnicu, *op. cit.*, p. 199.
3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Despre Sfântul Duh*, p. 84.
4. Idem, *Omilii*, *Omilia a XXIII-a, La Sfântul mucenic Mamant*, p. 587.
5. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Despre Sfântul Duh*, p. 60.

Sfântul Vasile recurge la dialectica filosofică pentru evidențierea cunoașterii umane limitate: „dacă mă întrebi ce-i nisipul și eu voi răspunde că știu, atunci, desigur, că vei râde de mine dacă ai cere să-ți spun îndată și câte fire de nisip sunt, pentru că prima ta întrebare s-a referit la aspectul sub care se prezintă nisipul, pe câtă vreme cealaltă întrebare era în legătură cu numărul firicelelor de nisip. Această sofismă seamănă cu ceea ce întreba cineva, în felul acesta: «Cunoști pe Timotei?» [Aristotel, *Metafizica*, traducerea D. Bădărău, București, 1965, p. 95]. Ei bine, dacă-l cunoști, atunci îi cunoști și firea, căci doar ai recunoscut că-l cunoști. În realitate, eu pot spune că-l cunosc și că nu-l cunosc pe Timotei. [...] Cu alte cuvinte, pe Timotei îl cunosc numai după înfățișare și după alte note similare, ființa lui lăuntrică, însă, n-o cunosc. Căci până la urma urmei, tot în același fel spun că și pe mine într-un fel mă cunosc, dar în alt fel nu"[1].

Principiul însușirii temeinice este exprimat explicit de Sfântul Vasile cel Mare prin evidențierea necesității cercetării raționale minuțioase a învățăturii creștine: [...] „haide, dar, pentru că am dat de o problemă mult dezbătută, să încercăm să-i dăm o explicație clară și lipsită de confuzie, după ce vom pune mai întâi ca bază a discuției un principiu recunoscut de toată lumea: cercetarea acestei probleme cu cea mai mare grijă"[2].

Astfel, Sfântul Vasile relevă importanța capitală a cunoașterii aprofundate a învățăturilor revelate, în scopul argumentării și consolidării credinței creștine.

Perseverența denotă credința fervență și constantă, manifestată în decursul întregii vieți. Ea îl situează pe creștin în veșnicia iubirii creștine, transfigurând timpul prin armonia virtuților mântuitoare.

## *Principiul asigurării conexiunii inverse*

Principiul asigurării conexiunii inverse vizează perfecționarea procesului de învățământ, prin reglarea și autoreglarea sa continuă, în funcție de rezultatele și calitatea proceselor de predare, învățare și evaluare[3].

Astfel, efectele activității didactice sunt raportate permanent la obiectivele propuse, pentru stabilirea gradului lor de realizare. Prin evaluarea permanentă a rezultatelor obținute, procesul educațional devine un ansamblu de etape corelate prin feedback. Efectele influențează sau constituie cauzele activității ulterioare[4].

Sfântul Vasile îi îndeamnă, frecvent, pe creștini la introspecție: „să-și scruteze fiecare conștiința și să se gândească la scaunul de judecată al lui Dumnezeu"[5].

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 235*, p. 485.
2. Idem, *Omilii*, *Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, p. 436.
3. Cf. Sorin Cristea, *Pedagogie...*, 1997, p. 49.
4. Cf. idem, *Pedagogie generală; Managementul Educației*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 215.
5. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 223*, p. 460.

Cercetarea conștiinței trebuie realizată în fiecare zi: „La sfârșitul zilei, când va înceta orice lucrare trupească și duhovnicească, se cuvine ca fiecare să-și cerceteze, cu inima lui, înainte de odihnă, conștiința. Și dacă a făcut ceva ce nu trebuie, sau oprit, fie gând, fie discuție, care nu erau în datoria lui, sau lenevie la rugăciune [...] să nu ascundă păcatul"[1].

Introspecția este ilustrată plastic printr-o alegorie, similară celei exprimate de Platon: „Stau de vorbă cu mine însumi întocmai ca și cei care, plănuind să pornească pe mare cu vaporul, caută să scruteze semnele vremii. Navigatorii au nevoie de vând prielnic pentru drum, pe când eu, de cineva care să mă îndrume și să mă treacă singur prin valurile amare ale vieții. După câte socot, aș avea nevoie mai întâi de un frâu să-mi înfrâneze îmboldirile tinereții, iar în al doilea rând de niște prieteni, care să mă îmboldească pe drumul pietății. Iar cea care ni le dă pe amândouă e mintea, care uneori îmi cercetează lipsa de disciplină, alteori îmi îmboldește trândăvia sufletului"[2].

Introspecția vizează atât viața interioară, cât și exteriorizarea ei: „să se analizeze pe sine, în privința gândurilor și faptelor din fiecare zi"[3].

Sfântul Vasile dezvoltă metafora biblică a sufletului ca templu al Duhului Sfânt, în care gândurile trebuie supravegheate cu rigurozitate: „păzind mereu gândurile la Dumnezeu în casa sufletului tău ca într-un fel de templu sfânt"[4].

În opera ascetică, Sfântul Vasile se adresează nu numai monahilor, ci tuturor creștinilor, relevându-le adevărata înțelepciune, care constă în comuniunea cu Dumnezeu, necondiționată de prerogative lumești (spațiu, condiție socială etc.). Asceții creștini constituie un reper spiritual și o sursă de inspirație pentru lumea întreagă: „înțeleptul adevărat, care are trupul drept sală de meditație [...], chiar dacă s-ar afla, din întâmplare, în piață sau la munte sau pe câmp sau în mijlocul unei mari mulțimi, el își concentrează mintea în sine și reflectează la cele ce i se potrivesc lui. Căci este posibil ca ascetul, stând în casă, cu gândurile să rătăcească afară și aflându-se în piață să fie liniștit, ca și cum ar fi în pustie, îndreptându-și gândul numai spre sine și spre Dumnezeu și să nu accepte în simțuri tulburările care din simțuri lovesc în suflet"[5].

Dar înnoirea sufletească nu presupune claustrare și introversiune, ci reprezintă condiția fundamentală de realizare a comuniunii cu semenii: „totdeauna să ne păstrăm în legătura păcii spre unitatea Duhului"[6].

Puritatea interioară trebuie să se reflecte în toată conduita: „să fie prudent, ascultător și înțelept la răspunsuri, împlinind ceea ce s-a zis: «vorbirea voastră să fie plăcută, cu sare dreasă, ca să știți cum să răspundeți fiecăruia» (Coloseni 4, 6)"[7]; „să ne străduim ca în raporturile cu oamenii să păstrăm o ținută exterioară de bună cuviință"[8].

1. Idem, *Ascetice*, *Cuvinte ascetice*, p. 204.
2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 150*, p. 335.
3. Idem, *Ascetice*, *Asceticele*, p. 72.
4. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 146*, p. 332.
5. Idem, *Ascetice*, *Constituțiile ascetice*, p. 489.
6. *Ibidem*, *Regulile mici*, p. 433.
7. *Ibidem*, p. 458.
8. *Ibidem*, p. 456.

Pedagogia creştină, realizată prin mentorii spirituali, care dezvăluie lumii înţelepciunea Revelaţiei divine, culminează cu autoeducaţia, caracterizată prin introspecţie, ca evaluare consecventă a propriei conştiinţe.

Pedagogia creştină trebuie să realizeze conlucrarea permanentă între mentorul spiritual şi ucenicii săi: „este nevoie ca noi, cărora ni s-a încredinţat slujirea cuvântului, să fim gata în orice timp pentru îndrumarea şi perfecţionarea sufletelor noastre; şi câteodată să mărturisim cu curaj înaintea întregii Biserici, iar alteori să îngăduim, în particular, fiecăruia dintre cei care vin să ne întrebe după cum vor, atât în privinţa celor ce se referă la dreapta credinţă, cât şi în privinţa celor ce se referă la adevărul trăirii pe care o recomandă Evanghelia Domnului Iisus Hristos, întrucât cu aceste două, omul lui Dumnezeu se desăvârşeşte în mod sigur; iar voi să nu lăsaţi nimic fără roadă, nimic neîmplinit pentru voi; însă, în afară de cele care se învaţă îndeobşte, să întrebaţi şi în particular despre lucrurile edificatoare şi să rânduiţi toată învăţătura vieţii spre ceea ce este de folos”[1].

Sfântul Vasile se interesează, prin interogaţii, de efectul cuvântării anterioare, pentru a o corela cu noile cunoştinţe: „Cum vi s-a părut masa cuvintelor de azi dimineaţă?”[2].

El îşi invită auditoriul să colaboreze cu el în prelegerea despre creaţia lumii: „cel care aude vorbindu-se de înţelepciunea cea covârşitoare şi nespusă a lui Dumnezeu să aibă în el însuşi pricinile pentru care doreşte să contemple cele ce-i stau înainte şi să participe împreună cu mine, după puterea lui, la această luptă, nu atât ca judecător, cât şi ca împreună-luptător, pentru ca nu cumva să-mi scape mie găsirea adevărului şi greşeala mea să ajungă pagubă comună pentru cei care mă ascultă”[3].

Sfântul Vasile constată, din comportarea auditoriului, că a omis prezentarea creării unei specii de vieţuitoare: „Dar pentru ce, după ce cuvântul meu a înaintat atâta, am tăcut nu puţină vreme? Poate că mulţi se minunează. Dar ascultătorii mai sârguincioşi cunosc pricina tăcerii mele. Pentru ce am tăcut? Cei care se uitau unul la altul şi-şi făceau semne cu capul mi-au atras atenţia şi mi-au adus aminte de cele de care n-am vorbit. Da, am trecut cu vederea o întreagă specie a creaţiei şi aceasta nu foarte mică; şi, mergând mai departe, cuvântul meu a lăsat-o cu totul necercetată”[4].

Sfântul Vasile este receptiv la solicitarea unor creştini de a fi cuvântarea mai concisă, spre a dispune de timp suficient pentru meseriile lor, dar subliniază şi importanţa momentelor dedicate lui Dumnezeu, care conferă valoare întregii vieţi: „N-am să uit că mulţi meseriaşi, cu meserii obositoare, care cu drag îşi scot hrana zilnică din munca lor, au venit la mine şi m-au rugat să fie mai scurtă cuvântarea, ca să nu lipsească multă vreme de la meseria lor. Ce pot să le spun acestora? Atât doar, că partea de timp împrumutată lui Dumnezeu

1. *Ibidem*, p. 315.
2. Idem, *Omilii la Hexaimeron*, p. 170.
3. *Ibidem*, p. 131.
4. *Ibidem*, p. 159.

va înlătura toate întâmplările aducătoare de greutăți, va da trupului putere, sufletului sârguință, afacerilor înlesnire și reușită în toată viața celor care aleg pe cele duhovnicești"[1].

Pentru a evita suprasolicitarea, Sfântul Vasile își finalizează unele omilii astfel: „Cuvântarea mea este, încă, la început, dar văd că mulțimea celor spuse a depășit măsura. Deci nici voi nu veți putea ține minte cu ușurință mai multe decât v-am spus"[2].

De asemenea, în debutul altei omilii, marele ierarh precizează durata ei redusă, pentru a nu-i extenua, după un serviciu religios amplu: „Și ca să nu vă țin prea mult și să vă obosesc, vă voi vorbi puțin despre psalmul pe care îl cântați când am venit"[3].

Competența mentorului spiritual asigură optimizarea procesului instructiv-educativ. Prin inspirație divină, Sfântul Vasile a coordonat și supravegheat progresul spiritual al ucenicilor săi, imitând modelul desăvârșit al lui Hristos. Astfel, el precizează necesitatea implicării pedagogului în îndreptarea ucenicilor săi: „Dragoste după Hristos are cel care se și întristează pentru interesul celui iubit"[4].

Iubirea sfântă constă în susținerea morală a penitentului, dar și în dezaprobarea păcatului, ceea ce denotă preocuparea mentorului spiritual pentru mântuirea aproapelui: „A-l mustra cineva pe frate cu ciudă și cu mânie nu însemnă că-l eliberează de păcat, ci că se aruncă pe sine în delicte. De aceea – spune Apostolul – «Cu blândețe povățuind pe potrivnic» (2 Timotei 2,25). Nici să nu fie aspru. [...] Căci, astfel, nu numai că va scăpa de bănuiala iubirii de sine, dar va da și o dovadă că el nu urăște pe cel care a păcătuit, ci detestă păcatul. [...] Căci el trebuie să arate zel pentru gloria lui Dumnezeu, care se necinstește prin călcarea poruncii; iar pentru mântuirea fratelui care se află în primejdie, în urma păcatului, să se arate cu milă și iubire frățească [...] și la fiecare caz de păcat să se ridice împotriva păcatului, iar prin asprimea certării să-și arate căldura sufletului"[5].

Așadar, pedagogul trebuie să adopte o atitudine moderată în cazul mustrării, pentru a nu demoraliza pe ucenici, ci pentru a-i stimula în valorificarea chipului divin: „când mustră, să nu strice chipul cel dat de Domnul"[6].

Înțelepciunea divină transpare din răbdarea și blândețea prin care îi antrenează pe ucenici la pocăință: „pe cei îndărătnici, trebuie să-i instruim cu răbdare și blândețe, recomandându-le pocăința"[7]. De asemenea, atitudinea altruistă constă în preocuparea pentru îndreptarea lor: „să fie milostiv și compătimitor și, îndeosebi, față de cei ce și-au înrăit sufletele"[8].

1. *Ibidem*, p. 97.
2. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul I*, p. 192.
3. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul CXIV*, p. 339.
4. Idem, *Ascetice*, *Regulile morale*, p. 107.
5. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 294.
6. *Ibidem*, *Regulile mici*, p. 395.
7. *Ibidem*, *Regulile morale*, p. 181.
8. *Ibidem*, p. 177.

Astfel, indignarea pedagogului se justifică pentru combaterea păcatului, din iubire sinceră față de penitent, dar fără anularea celorlalte virtuți care decurg din aceasta: „este posibil ca și cel blând să se indigneze, așa cum hotărăște rațiunea și să nu distrugă virtutea blândeții. Dar ca să rămână cineva inflexibil sau să nu se indigneze, așa cum este logic, nu înseamnă blândețe, ci inactivitatea naturii. Iar blândeții îi urmează, precum ceva natural, toleranța, pentru că blândețea este mama toleranței. Dar în cei cu adevărat blânzi există deopotrivă și bunătate, însă nu și în cei care au caracterul distrus, pentru că bunătatea este materia blândeții. Dar când acestea se combină între ele formează împreună cea mai bună dintre virtuți, dragostea"[1].

## În loc de concluzii

Pedagogia creștină conștientizează și susține libertatea umană în progresul spiritual permanent spre Dumnezeu.

Modelul mentorului spiritual contribuie, în mod decisiv, la ancorarea personalității umane în speranța mântuirii, idealul ontologic suprem.

Istoria bisericească și cultura, spiritualitatea creștină și umanismul confirmă, de aproape șaisprezece secole, contribuțiile excepționale ale Sfântului Vasile cel Mare la promovarea educației pe criterii axiologice spirituale.

Abordarea complexă și competentă a misiunii sale sacerdotale pe cele trei coordonate spirituale: ascetică, teologico-liturgică și pastoral-filantropică certifică acordarea apelativului „cel Mare", chiar de către contemporanii săi[2].

Ca Apostol al Ortodoxiei și mesager al Sfintei Treimi, ca Părinte al monahismului, al Liturghiei ortodoxe și al filantropiei instituționalizate, dar și ca promotor al progresului social și moral, prin cultivarea umanismului spiritual și afirmarea educației integrale, profane și religioase, Sfântul Vasile constituie modelul de pedagog creștin, prin excelență.

Referindu-se la scopul vieții sale, el însuși se confesează:„niciodată n-am urmărit altceva decât adevărul și mântuirea"[3].

Educația, în concepția inspirată a marelui ierarh, realizează conlucrarea divino-umană, reflectată în comuniunea interpersonală.

Sfântul Vasile cel Mare argumentează concordanța dintre știință și religie, dintre cultura profană și cea creștină, prin evidențierea Revelației naturale, care se manifestă în ființa umană, datorită chipului divin. Dar din cauza afirmării libertății ca renunțare la comuniunea paradisiacă, s-au menținut doar anumite reflexe ale armoniei primordiale. Sfântul Vasile cel Mare s-a

1. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 497-498.
2. Cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care se arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducere de pr. N. Donos, Editura Atelierele Zanet Corlățeanu, Huși, 1931, p. 118.
3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, *Epistola 245*, p. 514.

remarcat în istoria Bisericii și a umanității prin stabilirea criteriului soteriologic, de selecție și transfigurare a culturii profane, orientate spre Revelația divină[1].

Printr-un limbaj abundent intuitiv, care relevă erudiția și spiritualitatea sa, marele ierarh valorizează educația profană: „după cum însușirea proprie a unui pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele care se mișcă pe ramuri dau pomului, oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul: fructul lui este, mai cu seamă, adevărul, dar nu-i lipsit de frumusețe, dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa precum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă"[2].

Pedagogia Sfântului Vasile cel Mare decurge din dragostea creștină, care se concretizează în abordarea integrală a principiilor didactice. Astfel, între mentorul spiritual și ucenic, există o permanentă conlucrare (evidențiată de principiul învățării active și conștiente și al asigurării conexiunii inverse) spre motivația spirituală a învățării (principiul motivației). Progresul spiritual implică preocuparea permanentă și organizată a pedagogului (principiul învățării temeinice și al sistematizării și continuității cunoștințelor). De asemenea, Sfântul Vasile relevă importanța suportului informativ-educativ, accesibil și intuitiv, prin expresivitatea lingvistică a operelor parenetice, cu predilecție.

Dar ortodoxia trebuie să se manifeste în ortopraxie. Virtuțile exegetice ale marelui ierarh se remarcă în realizarea concordanțelor biblice, prin care evidențiază principiul îmbinării teoriei cu practica: „mărturisirea dreaptă a credinței, dacă nu-i însoțită de fapte bune nu ne va putea recomanda înaintea lui Dumnezeu"[3].

Modelul Sfântului Vasile dăinuie în istorie prin acest caracter inspirat al pedagogiei sale, de care atât educatorul, cât și educatul beneficiază prin operele sale. Prezența Sfântului Vasile în ora de religie împlinește haric procesul educativ. Lecțiile de viață ale marelui ierarh transcend timpul redactării lor, adresându-se întregii umanități, pentru care se consideră responsabil în fața lui Dumnezeu. El realizează, astfel, un învățământ universal, în care se oferă ca pedagog tuturor celor care consimt să trăiască spiritual: „e nebiruit dorul celor care pot să învețe ceva folositor, iar sufletul celor care doresc să se instruiască este liber de orice împotrivire"[4].

1. Cf. Prof. C. Pavel, *Sfântul Vasile și cultura antică*, în vol.: *Sfântul Vasile cel Mare - închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, p. 328.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii*, *Omilia a XXII-a, Către tineri*, p. 568.
3. Idem, *Epistole, Epistola 295*, p. 580.
4. *Ibidem*, *Epistola 294*, p. 579.

DIONISIE (POLICARP) PÎRVULOIU

# Sfântul Vasile cel Mare *Împotriva lui Eunomiu.* Terminologia trinitară între lingvistică și apofatism

## Preliminarii

Dramatica și îndelungata dezbatere trinitară a acaparat și antrenat toate energiile lumii creștine pe parcursul veacului al IV-lea p. Chr. S-au confruntat două mari forțe, ortodoxia niceeană și diversele facțiuni ariene, care, deși polemizau adeseori și între ele, făceau front comun când trebuia să fie combătută poziția niceeană.

Situația Bisericii din acea perioadă era foarte dificilă și primejdioasă pentru puritatea dreptei credințe. Iată cum o descrie Sf. Vasile cel Mare, accentuând primejdia deosebit de gravă a arianismului și sabelianismului, care, deși aparent antagonice, de fapt reduceau divinitatea la o singură Persoană care însă nu se diferenția de ființa Sa și de ființa lumii: „de o parte ne sfâșie aderenții lui Eunomiu, de cealaltă se arată ucenicii lui Sabelios. Dar vă conjur să nu dați atenție acestor nelegiuite sofisme, care nu pot înșela pe nimeni! Să știți, dar, că «numele lui Hristos», care «este peste tot numele»[1] este numirea dată Fiului lui Dumnezeu însuși, după cuvântul apostolului Petru: «nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi»[2]. Cât despre cuvintele «am venit întru numele Tatălui Meu», trebuie să știm că Hristos le pronunță pentru ca să indice pe Tatăl ca principiu și cauză a Sa. Iar dacă spune: «mergând botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»,[3] nu trebuie să credem că ni s-a transmis un singur nume. Într-adevăr, după cum atunci când zice «Pavel și Silvan și Timotei»[4] sunt pomenite trei nume, dar toate trei sunt legate unul de altul prin silaba «și», tot așa și Cel ce a vorbit despre «numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh», deși a pomenit trei

1. Flp. 2, 9.
2. FA. 4, 12.
3. Mt. 28, 19.
4. 1 Tes. 1, 1.

nume, le-a legat laolaltă printr-o conjuncție pentru a arăta că sub fiecare nume se ascunde ceva particular, desemnat de un nume, pentru că numele sunt cele care desemnează lucrurile. Fiindcă persoanele au în ele însele o existență proprie și deplină nu tăgăduiesc nici măcar cei ce au cea mai puțină minte. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au una și aceeași natură și o singură divinitate, dar numiri diferite, care ne duc cu gândul la idei precise și complete. Căci nu-i stă în putere rațiunii să aducă adorația cuvenită Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt dacă ea nu contemplă, fără să le confunde, însușirile fiecăreia dintre persoane. Iar dacă tăgăduiesc că acestea sunt și cuvintele lor și înțelesul învățăturii lor, atunci și scopul strădaniilor noastre a fost atins."[1]

Conflictul care a mobilizat nu doar personalități de prim rang ale Bisericii[2], ci, din nefericire a determinat și ingerința puterii imperiale în chestiunile teologice[3], se reducea de fapt la cel dintre rațiunea elenică și credința creștină revelată, sau altfel spus la cel dintre filosofie și teologie, dintre cugetarea omenească și Revelație. Așadar, Părinții Bisericii implicați în polemica antiariană luptau nu doar împotriva ereziei, ci, în primul rând împotriva tentativei de a subordona teologia filosofiei, sau, mai exact de a transforma creștinismul într-o filosofie ca oricare alta printre mulțimea de școli filosofice ale antichității. Capadocienii în special au deconspirat și au militat cu tărie împotriva încercării de a cuprinde cu limitata rațiune omenească tainele cele mai presus de logică ale creștinismului. „Perla și blazonul culturii greco-latine"[4] filosofia încerca, fără menajamenate, să asimileze teologia creștină.

## Protagoniștii disputei. Sf. Vasile cel Mare și Eunomiu de Cyzic. Literatură și teologie.

Opera *Împotriva lui Eunomius*[5] ne înfățișează un Sf. Vasile[6] încă tânăr, dar plin de energie și de râvnă pentru apărare dreptei credințe. Cu toate acestea,

1. *Epistola* 210, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1988, p. 432.
2. Precum Sf. Atanasie cel Mare, Didim cel Orb, Părinții Capadocieni, Sf. Ambrozie de Mediolanum, Sf. Ioan Gură de Aur *etc.*
3. Care a sprijinit adesea în mod direct arianismul (Cf. împărații Constantius, Valens).
4. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de literatură și filosofie patristică,* EIBMBOR, București, 1995, p. 103.
5. Acest studiu conține și o anexă în care prezentăm, în traducerea noastră, un fragment din această operă, relevant pentru dezbaterea de față.
6. S-a născut către anul 330 în Caesareea Capadociei, dintr-o familie creștină și bogată. Bunicul său a fost martir sub Dioclețian, iar bunica din partea mamei era Macrina care fusese ucenica Sf. Grigore Taumaturgul, în Pont. Mama sa, Emilia avusese zece copii, dintre care patru i-a dăruit Bisericii: pe fiica sa cea mai mare Macrina, călugăriță care,

discursul acestui „roman printre greci”[1] teologic reflectă „o maturitate și o claritate a gândirii menite să o facă unul dintre arcurile de boltă ale doctrinei ce caracterizează teologia capadocienilor, aceea a distincției între o esență și trei ipostasuri.”[2]

---

în proprietatea ei de la Annesi, a fondat o mănăstire de maici, iar pe trei copii i-a avut episcopi: Vasile, Grigorie de Nyssa și Petru de Sevastia. Instruit mai întâi de tatăl său, un retor și avocat distins, Sf. Vasile își va completa studiile în Caesareea, la Constantinopol, unde îl ascultă pe lectorul Libanius, apoi la Atena, unde a rămas cinci ani, având aici coleg pe viitorul împărat Iulian Apostatul și pe Sf. Grigorie de Nazianz care i-a rămas prieten devotat toată viața. Reîntors acasă în 356, a exercitat câtva timp profesiunea de retor, însă sora sa, Macrina l-a convins să devină monah. După ce s-a botezat, în anul 357, înainte de a se retrage din lume, vizitează cele mai vestite mănăstiri din Egipt, Siria și Palestina. Apoi își vinde bunurile și se retrage într-un loc pitoresc în apropiere de Neocaesareea, pe marginile Irisului, nu departe de Annesi. Acolo, i se va alătura și Grigorie de Nazianz, cu care va alcătui 358-359) *Filocalia origenistă*, precum și *Regulile monahale*. În anul 362, noul episcop al Caesareei, Eusebiu, l-a hirotonit preot, voind să-l aibă lângă sine. Acestuia îi va și urma pe scaunul episcopal în 370, în pofida intrigilor partidei ariene; având doar 40 de ani, ajunge mitropolit al Capadociei și exarh al Pontului. N-a păstorit decât nouă ani, însă episcopatul său este unul dintre cele mai vestite și mai fructuoase din istoria Bisericii creștine. S-a împotrivit cu toată puterea arienilor și macedonienilor, și chiar împăratului Valens. A readus pacea în multe eparhii. Pe tărâm doctrinar s-a îngrijit de turma sa atât pe teren spiritual, cât și pe teren material, întemeind celebrul complex de asistență socială *Basiliada* la porțile orașului. În urma numeroaselor boli și suferințe, moare în 379, la 49 de ani. Încă fiind în viață, a fost numit *cel Mare*, fiind cinstit ca un învățător de frunte al Bisericii. Puțini oameni atât de echilibrați și de complecși ca Sf. Vasile a avut Biserica. Comparat cu ceilalți Sfinți Părinți ai Bisericii orientale, cu Sf. Atanasie și Sf. Ioan Gură de Aur, pare că-i întrece prin totalitatea calităților sale. Sf. Atanasie a fost mai mult om de luptă decât de știință, iar Sf. Ioan Gură de Aur mai mult un orator și un moralist decât un om de acțiune. Sf. Vasile poseda amândouă calitățile. Înainte de toate, era un om care știa să conducă destinele altora, care știa ce vrea și ce trebuie să facă pentru a-și atinge scopul. Prin tăria caracterului său, prin arta sa de a conduce a exercitat asupra contemporanilor săi o influență decisivă. Supușii săi, ca și prietenii săi trebuiau să fie în mâna lui instrumente docile pentru planurile Providenței. Greutățile nu l-au oprit niciodată, insuccesele nu l-au descurajat. A luptat împotriva împăratului Valens și a prefectului Modestus, opunându-se uzurpării drepturilor Bisericii de către Stat, încât împăratul a cedat, lăsându-l pe scaunul arhieresc. A cerut și ajutorul Papei Damasus care, susținându-l pe Paulin al Antiochiei, consacrat episcop de Lucifer de Cagliari, l-a amărât mult pe Sf. Vasile, dar, peste doi ani, i-a scris din nou Papei Damasus, pentru a obține părăsirea lui Paulin și condamnarea lui Apolinarie. În același timp, Sf. Vasile a fost și un om al cărții, cu o cultură profundă și vastă, un spirit pragmatic, dar și un filosof, un teolog și un orator care s-a impus prin profunzimea ideilor și aticismul stilului, fiind mai natural și mai clasic decât Sf. Grigore de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur, socotiți cei mai mari reprezentanți ai stilului literar creștin. A luptat viguros contra arianismului, continuându-l pe Meletie al Antiochiei, neoniceean, împotriva împăratului semiarian Valens. Sf. Vasile a fost întotdeauna un niceean declarat în Caesareei Capadociei, cetatea Asiei Mici, fiind ascultat de întregul episcopat din Orient. (Cf. Ioan M. Bota, *Patrologia,* Cluj Napoca, Casa de Editură “Viața creștină”, 1997.)

1. Cum a fos deseori supranumit. Cf. Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Preot Prof. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 157.
2. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, vol. II, t.1, Iași, Polirom, 2004, p. 103.

Din punct de vedere filosofico-literar opera Sf. Vasile se poate încadra în mișcarea celei de-a Doua Sofistici. Dacă până atunci scena literară era dominată de confruntarea între aticism[1] și asianism,[2] la începutul veacului al II-lea p. Chr. va apărea o nouă doctrină literară care va concilia cele două tendințe. Astfel, cea dea doua sofistică, precum a mai fost numită, va supune gramaticii aticiste exuberanța stilistică a asianismului.[3]

În mare poate fi caracterizată ca o oratorie epideictică înzestrată cu certe valențe de spectacol de origine microasiatică. Noua orientare va penetra toate aspectele vieții culturale grecești până la revitalizarea vechii religii grecești. Aflându-se sub presiunea regimului de autoritate personală a împăratului, oratorul vremii nu-și mai putea exercita arta în discursuri politice, fiind nevoit să-și afle refugiul în oratoria de aparat. În plus, intelectualul vremii afla o plăcere greu de înțeles azi în farmecul rafinat al discursului marcat de exotismul ideilor și de cultul formei artistice. Astfel de spectacole oratorice erau performate de vorbitori itineranți specializați care desfășurau fascinante spectacole publice în care își etalau talentul oratoric. Se alcătuiau astfel veritabile „ficțiuni teatrale"[4] care încântau și exaltau audiența. În ciuda extravaganțelor inevitabile, A Doua Sofistică a conservat și transmis opere inestimabile ale antichității grecești, opere care erau studiate în școlile unde au învățat marii capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur. Alt merit al acestui curent literar este introducerea masivă în discursul literar a subiectivității, a vieții lăuntrice, a pasiunii, imaginației, a gustului pentru aventură și pentru senzațional. Ne aflăm, așadar, în fața unui „romantism" sui generis. Pentru studiul nostru prezintă interes cea de a treia etapă a acestei mișcări, etapă care începe cu domnia lui Constantin cel Mare. Reprezentanți străluciți ai acesteia sunt:

1. Termenul provine din gr. ἀττικισμός: în veacul IV î.Hr. voia să exprime doar politica unor cetăți din vechea Grecie, făcută în interesul „Aticei", a cărei, capitală era Atena, așadar o prelungire a ceea ce Tucidide înțelesese, în timpul războiului peloponeziac, prin *aticism* și anume: „atașament față de partida atenianã". În urma războaielor lui Alexandru Macedon însă, eruditul Eratostene, în secolul III î.Hr., la Alexandria, îl folosește cu înțelesul de „rafinament" și „puritate a limbii". Un veac mai târziu, gramaticul elenistic Crates din Pergam, supranumit „atenianul" pentru simpatiile sale, înțelege prin *aticism*: „rostirea corectă", pe care epoca elenistică era pe cale s-o piardă, deci folosește termenul într-un sens gramatical sau retoric. Stil „aticist" este clasicizant prin excelență, centrat pe hipotaxă, mai puțin retoric și mai moderat în utilizarea tropilor.
2. Noua retorică a lui Gorgias, Hegesias, Himerios a cucerit treptat lumea sfârșitului antichității. Aliterații, paronomaze, calambururi, asonanțe, homoioteleuta, clausule artificioase, terminații ritmice sau rimate, cuvinte exotice, toate au constituit „un stil orgiastic care a degenerat într-un bacchanalic dans al foneticii" (E. Norden) care a încântat urechile romanilor. Acest stil era fundamentat pe parataxă, folosind din abundență figurile stilistice). Școala retorică asianică promova un stil înflorit, πατετιχ, amplu ritmat si afectat, cultivând frazele scurte, abundența figurilor de stil, antiteze și paralelisme și un caracter sentențios.
3. James Marshall Campbell A. M., *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great,* vol. II, Catholic University of America, Washington D.C., 1922, p. 14.
4. James Marshall Campbell A. M., *op. cit.*, p. 17.

Libanius, Himerius, Themistius și Iulian de Capadocia. Centrul spiritual al ei era la Atena, loc unde și-a desăvârșit studiile și Sf. Vasile cel Mare. Deși în filiație directă cu păgânismul, creștinarea Imperiului roman nu a afectat sensibil dezvoltarea acestei orientări artistice. Sf. Vasile asimila și transfigura instrumentele literare ale acestei școli, adaptându-le pentru crearea unor opere fundamentale ale creștinismului și mai ales, neîngăduindu-și să fie sedus de excesele acesteia.

Forma nu poate fi separată de conținut în cadrul discursului literar în general și în cazul celui teologic în special. De altfel discursul teologic este în cele din urmă tot unul literar și poate fi analizat până la un punct cu instrumentele literatului. Problema devine și mai complexă, iar necesitatea îmbinării demersului teologic cu cel lingvistic mai stringentă în cazul literaturii creștine de limbă greacă a veacului capadocienilor. Pentru justa înțelegere a operei acestor titani ai literaturii creștine, teologul contemporan (în speță patrologul, dar nu numai) are absolută nevoie de buna cunoaștere a unor discipline umaniste: istoria literaturii grecești, evoluția teoriei literare, a poeticii și retoricii antice, dar și valorificarea ultimelor progrese din domeniul studiilor lingvistice. Cu toată aparenta delimitare critică a Părinților Capadocieni de cultura literară a antichității, de fapt aceștia sunt pe deplin integrați mediului cultural și paradigmelor literar-retorice ale antichității. Această distanțare a apărut ca reacție la excesiva cultivare a formei artistice în dauna conținutului, a așa-numitei *artă pentru artă,* prețioasă și pedantă care devenise o modă literară în Antichitatea târzie. În plus, adeseori ereticii, pentru a-și recruta noi adepți recurgeau fără scrupule la metodele și principiile de mare efect ale retoricii. Așadar aparenta respingere a artei literare este apologetică la Părinții Bisericii, fiind îndreptată, nu împotriva literaturii, ori culturii în sine, ci împotriva supraestimării livrescului în cazul autorilor păgâni, ori împotriva deturnării artei literare în serviciul minciunii și al ereziei[1]. Pentru scriitorii creștini arta în general, și cea literară în special[2] se cuvine a fi subsumată idealurilor de bine, frumos și adevăr.

> „Literatura creștină nu urmărește în chip esențial finalități estetice, fiind o literatură motivată de susținerea și răspândirea religiei creștine, dar, nici nu este lipsită de valoare estetică. Ruptura față de literatura necreștină n-a fost totală. Se poate mai degrabă vorbi de o alternanță între discontinuitate și continuitate. Autorii creștini nu se izolează de tendințele estetice generale ale literaturii latine. Ei sunt înrâuriți de cultura păgână a vremii, pe care concomitent o combat și încearcă s-o integreze."[3]

1. „Pe mulți i-a preocupat poetica, retorica și descoperirea sofismelor, a căror materie este minciuna; nici poezia nu poate exista fără mit, nici retorica fără arta vorbirii și nici sofistica fără false raționamente." (*Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor,* VI, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR; București, 1986, p. 473-474).
2. Cultura antichității târzii a fost una prin excelență literară.
3. Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine,* Societatea „Adevărul", București, s.a., 1994, vol. II, p. 783.

În epistolele[1] și omiliile Sfântului Vasile cel Mare întâlnim conturată și o concepție destul de originală asupra retoricii creștine.[2] Mai mult, se cuvine amintită o observație de o remarcabilă importanță a Sfântului Vasile cel Mare, cristalizarea unei conștiințe existenței unei limbi grecești „creștine" (Sfântul amintește uneori de un stil, de un mod de a vorbi bisericesc – ἐκκλεσιαστική συνήθεια[3]). La fel, este pe deplin conștient de existența unor termeni specifici numai limbajului biblic, care nu se regăsesc în alte opere profane, sau care au sensuri specializate pentru noțiuni și concepte teologice.

Nu la fel de echilibrat ca Sf. Vasile în utilizarea instrumentelor literare în teologie va fi Ereziarhul Eunomiu, lider al neoarianismului. Acesta era și el de origine capadociană, născut în jurul anului 335. Astfel, Eunomiu, precum ne înștiințează Sf. Grigorie de Nyssa, a avut un ca tată un om remarcabil întru toate cu excepția faptului de a fi adus pe lume un asemenea fiu. Istoricul Socrates ni-l prezintă ca ajungând secretar al ereticului arian Aetius, supranumit și „ateul", pe care îl va surclasa prin personalitatea și cultura sa. Eudoxius de Antiohia îl va hirotoni diacon în 360[4] și apoi îl va numi episcop de Cyzic. Acum își va impresiona eparhia prin remarcabilele sale tehnici dialectice și oratorice. Dar, din cauza acestor excese prea puțin potrivite cu sobrietatea creștinismului și din cauza doctrinelor sale eretice va fi alungat din oraș. După moartea lui Aetius va prelua conducerea facțiunii ariene a anomeilor care va primi mai apoi numele de *eunomiană.* Este exilat la Mursa, în Pannonia, și mai apoi pe insula Naxos, ca pedeapsă pentru tulburarea Bisericilor și a cetăților cu activitatea lui sectară. Descoperind că unii din șambelanii palatului erau adepții lui Eunomiu, împăratul Teodosie îl exilează la Halmyris, actuala localitate și lac Razelm, din Dobrogea, la acea vreme Scythia Minor. După cucerirea cetății Halmyris de către barbari, Eunomiu este exilat la Cezareea Capadociei, unde este primit foarte rău, deoarece scrisese împotriva Sf. Vasile cel Mare. I se permite să se retragă la ferma sa numită Dacoroenoi sau Dacora, unde moare în 394[5].

Împotriva sa vor scrie celebri teologi ai Bisericii, precum Didim cel Orb, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Sofronie, Apolinarie de Laodiceea și Teodor de Mopsuestia. Deoarece edictul împăratului Arcadie din 398 a ordonat distrugerea tuturor

1. Multe dintre acestea capodopere ale genului epistolar, Cf. Jean Robert Pouchet, „Les 366 letters de Saint Basile : son millieu et ses activités", *Studia Patristica*, 27, Peeters Press, Leuven. 1993, p. 100-105.
2. Cf. Philip Rousseau, *Basil of Caesareea,* University of California Press, Berkeley, 1994, p. 47.
3. *Epist.* 69, 2.
4. După ce în acest an a avut loc la Constantinopol un controversat sinod arianizant la care a participat și Sf. Vasile alături de diaconul Eunomiu. Sf. Vasile îl va acuza pe Eunomiu că a primit episcopia Cyzicului ca recompensă pentru această *Apologie* : „iar însuși acest nebiruit și temut plăsmuitor de mituri a primit ca plată a blasfemiei sale [episcopia] Cizicului." *Împotriva lui Eunomiu,* I, 2. Menționăm că citatele din această operă prezente în studiul de față sunt în traducerea noastră.
5. Cf. *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu,* Remus Rus, București, Editura Lidia, 2003, *sub voce* Eunomiu de Cyzic.

scrierilor eunomiene, ne-au rămas puține mărturii ale activității sale literare. Cea mai importantă operă a sa și cea care a generat replica promptă e a Sf. Vasile este *Apologia,* alcătuită în 360 pentru a fi rostită în fața sinodului de la Constantinopol. Cel mai probabil opera este transcrierea discursului de legitimare și justificare a credinței sale în fața sinodalilor, fără îndoială, după ce a fost în prealabil revizuită și îmbogățită. Sfântul Vasile îl va acuza de rea intenție: „prima dintre blestemățiile sale este forma aceasta în care și-a întocmit cuvântările, rezumându-și învățătura sub înfățișarea unei apologii, ca să nu dea impresia că ar începe să născocească și să expună dogme[1] blasfematoare, ci că datorită necesității este silit să rostească astfel de discursuri."[2] Apologia lui Eunomiu disimulează o gândire anomeană[3] sub masca unui limbaj niceean, limbaj marcat de gustul autorului pentru dialectică și artificii retorice. E. Vandenbusche a constatat că opera este marcată incontestabil de dialectica sofistică cea mai autentică, fiind saturată de dovezi întemeiate pe analiza exclusiv verbală, formală și artificială care se risipesc în silogisme ipotetice și în dileme. Eunomiu este un veritabil logician sofist,[4] astfel încât teologia sa a fost numită, inițial fără conotații ironice, *tehnologie*[5]. Cu toate acestea Eunomiu este un adversar redutabil, căruia nu-i lipsește un ton inspirat, solemn, mistic chiar.[6] Altfel nu se pot explica reacția foarte promptă și tenace a atâtor polemiști creștini și nici succesul real și influența avută în epocă.

Doctrina lui Eunomiu este următoarea. Singurul nume al lui Dumnezeu este *Nenăscut*, deoarece *Nenăscut* sau *nenașterea* este însăși esența lui Dumnezeu. Acest nume ne dă posibilitatea să facem deosebire între Dumnezeu și celelalte făpturi. Fiul este născut și, ca atare, este de o natură diferită de cea a Tatălui. El este creat din nimic. Spre deosebire de Arie, Eunomiu afirmă că Hristos a fost adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu dintru început și nu ca răsplată pentru virtuțile sale.

Doctrina lui Eunomiu este anomeană. El susținea că există doar o singură Substanță supremă care se opune tuturor lucrurilor prin simplitatea ei. Substanța aceasta, pe care el o numea *Ființa nenăscută* (ἀγεννεσία) este absolut

1. Termenul δόγμα desemnează aici doctrina eretică, ca și mai jos κήρυγμα. Ulterior cei doi termeni se vor specializa, desemnând „învățătura de credință ortodoxă fundamentală și normativă", respectiv „complexa activitate de propovăduire a Evangheliei și totodată conținutul acestei activități".
2. *Împotriva lui Eunomiu,* I, 2.
3. *Anomeii* erau arienii rigoriști care negau existența oricărei asemănări ontologice între Tatăl și Fiul. Ei deosebeau voința creatoare a Tatălui de esența lui absolută și neîmpărțită. Fondatorii grupării au fost Aetius și Eunomiu.
   De altfel, însuși Eunomiu era adeptul acestei facțiuni, însă nu dorea să scoată în evidență acest lucru. De aceea evită să utilizeze acest epitet incriminatoriu.
4. „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius", *Revue d'histoire ecclesiastique*, 40 (1944-1945), p. 57.
5. Teodoret de Cyr, *Istoria prescurtată a ereziilor,* 4. 3, P.G. 83, 420B.
6. Jean Daniélou, „Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle", *Revue des études grecques*, p. 430.

inteligibilă: Dumnezeu nu știe despre propria sa esență mai mult decât știm noi despre aceasta. Această esență nu-i este cunoscută Lui mai mult, iar nouă mai puțin. Ceea ce știm noi despre ea același lucru îl știe și El. Și, iarăși, ceea ce știe El, același lucru, fără deosebire, se găsește și în noi. Nașterea Fiului nu a avut loc în natura divină, ci Fiul a fost produs de Tatăl, care i-a dat puterea de a crea și prin care El se aseamănă Tatălui. Ca orice naștere, și nașterea Fiului trebuie să aibă un început și, prin urmare, un sfârșit. În plus, întrucât are un început și un sfârșit, Fiul nu poate fi asemenea Tatălui. Din această pricină, nu se poate vorbi în cazul Fiului nici de ὁμοούσιος[1] și nici de ὁμοιούσιος[2]. Pentru ca acel care este născut să se asemene Celui nenăscut în esență, trebuie să înceteze a mai fi născut. Iar dacă Tatăl și Fiul trebuie sa fie egali, atunci și Fiul trebuie să fie nenăscut, ceea ce ar fi, susține Eunomiu, împotriva învățăturii despre generare și subordonare, o astfel de generare sau naștere fiind imposibilă. Căci ce oare ar putea Absolutul nenăscut să-i dea Celui născut, dacă nu ceea ce este nenăscut? Or, dacă, așa cum învață Biserica, Fiul, Care este născut, ar fi de aceeași esență cu Tatăl care naște, atunci ar trebui să existe în Dumnezeu un element nenăscut și unul născut. Esența Tatălui și esența Fiului trebuie să fie cu desăvârșire neasemănătoare. Iar după cum esența lor este neasemănătoare, tot așa este și cunoașterea lor. Fiecare se cunoaște așa cum este și nu ca celălalt. Unul se cunoaște pe Sine ca nenăscut, iar celălalt se cunoaște ca născut.

Prin urmare, întrucât nu este părtaș în nici un fel la esența Tatălui, care este atunci relația lui cu Dumnezeu și cui Îi datorează Ei originea? Eunomiu răspunde la această întrebare făcând distincție între esența sau ființa (οὐσία) lui Dumnezeu și energia (ἐνέργεια) sau puterea Sa. Întrucât esenței divine nu i se poate atribui mișcarea și autocomunicarea, activitatea de chemare la existență din nimic a tot ceea ce există trebuie atribuită energiei divine, concepută ca ceva separabil de θεότης (dumnezeire). Dumnezeu poate fi numit Tată numai în virtutea acestei energii (ἐνέργεια), deoarece tot ceea ce există a venit la existență prin această energie. Între făpturile create de această energie, primul loc îl ocupă Fiul, care devine instrumentul creator al lumii, în această privință, se poate spune că Fiul este asemenea Tatălui. Mai exact spus, Fiul este asemenea *energiei* Tatălui în măsura în care El I-a conferit demnitatea divină a puterii de a crea. In aceasta constă și deosebirea dintre Fiul și celelalte creaturi. El a fost născut de Tatăl, prin voința Sa, ca ființă unică, prima și cea mai desăvârșită dintre toate ființele, ca instrument creator a tot ceea ce există. Dumnezeu L-a creat în chip nemijlocit, în timp ce toate celelalte făpturi sunt create mijlocit prin El, prin Fiul. Această învățătură introduce un element dual în esența lui Dumnezeu, întrucât face deosebire între esența Sa și voința Sa, prima fiind infinită și absolută, a doua finită și mărginită la obiectele finite. Printre făpturile create de Fiul, prima este Duhul Sfânt, ca instrument de sfințire a sufletelor. Adevărata pietate nu constă în invocarea numelor

1. *Deoființă*, de aceeași ființă.
2. *Asemănător* potrivit ființei.

sfinte sau în ritualuri şi simboluri, ci în exactitatea învăţăturii. Prin aceasta el îndemna la indiferenţă faţă de cultul şi tainele Bisericii.[1]

Doctele referinţe lingvistice ale ereziarhului constituiau ceva insolit atât pentru filosofia greacă, cât şi pentru teologia creştină, cu excepţia neoplatonismului care era interesat de relaţia dintre nume şi realitate.

Marele capadocian a scris *Împotriva lui Eunomiu* ca răspuns la aceasta doctrină sintetizată în *Apologia* lui Eunomiu este o dovadă a remarcabilului talent literar şi retoric a lui Eunomiu.[2] Cu modestia care l-a caracterizat mereu, iată cum îşi caracterizează propria operă de debutant în ale teologiei însuşi Sfântul: „ţi-am trimis lucrarea scrisă de mine împotriva lui Eunomiu. Ai putea-o socoti drept încercare copilărească, ori ceva mai serios decât aşa, – te las să judeci singur. Căci dacă în ceea ce te priveşte tu n-ai nevoie să mai fii învăţat, sper cel puţin să-ţi folosească drept armă potrivită împotriva certăreţilor pe care-i vei întâlni. Şi spun asta nu ca şi cum m-aş încrede prea mult în lucrarea mea, ci pentru că ştiu bine că eşti dibaci şi capabil să te orientezi repede în astfel de probleme dacă ai la îndemână câteva puncte de pornire. Dacă-ţi vor părea mai nereuşite decât te-ai fi aşteptat în vreun punct oarecare, să nu stai la îndoială să mi le semnalezi. Căci mai ales prin aceea se deosebeşte prietenul de linguşitor: unul vorbeşte numai ce ştie că place, pe când celălalt nu ezită să spună şi cuvinte care supără."[3] Cu toate acestea, opera *Împotriva lui Eunomiu* dă măsura de teolog şi dialectician a marelui capadocian, dar, totodată este relevantă şi pentru talentul literar şi retoric[4] al acestuia, nefiind lipsită de umor şi de savuroase şi muşcătoare ironii împotriva preopinentului.

Ni s-au păstrat cinci cărţi din *Împotriva lui Eunomiu,* dintre care, însă ultimele două au fost dovedite cu certitudine a avea un alt autor[5], autentice fiind aşadar numai primele trei cărţi[6]. Cel mai probabil autorul lor este Didim cel Orb[7]. Primele două cărţi tratează despre relaţia Tată-Fiul, iar ultima abordează dumnezeirea Duhului Sfânt. Structural, lucrarea combate pas cu pas *Apologia* lui Eunomiu.

---

1. Cf. Remus Rus, *op. cit.*
2. Johannes Quasten, *Patrology,* Allen, Christian Classics, Texas, 1959, p. 306-309.
3. *Epist.* 20, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, *op. cit..*, p. 103. Cf şi *Epistolele* 25, 2 şi 223, 5.
4. Cf. J. Bernardi, *La prèdication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire,* Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
5. Încă din perioada bizantină manuscrisele conţinând această operă au note marginale care pun sub semnul întrebării paternitatea Sf. Vasile cel Mare. Cf. Bernard Sesboüé, introducere la Basile de Césareé, *Contre Eunome,* col. „Sources Chretiénnes", no. 299, tome I, Paris, Èditions du Cerf, 1982, p. 60. Mai apoi într-o lucrare de raspuns la scrierea analizată de noi, Eunomiu nu are cunoştinţă decât de primele trei cărţi. La fel, nici Sf. Grigorie de Nyssa care a continuat polemica fratelui său cu Eunomiu, ca şi alţi scriitori nu o amintesc. La acestea se adaugă diferenţele de stil, de limbaj, de tematică *etc.*
6. J. Tixeront, *Precis de patrologie,* Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942, p. 171.
7. Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Patrologia*, manual pentru uzul seminariilor teologice, Dervent, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 112.

Posteritatea acestei opere a fost glorioasă, culminând cu rolul fundamental jucat în disputele pneumatologice de la Sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439), ocazie cu care a și fost tradusă în limba latină.

Opera Sf. Vasile îi va face lui Eunomiu un portret puțin măgulitor: „mincinos, neînvățat, răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, lipsit de sinceritate, blasfemator."[1] Totuși, ironia și portretizarea caricaturală constituiau elemente firești ale arsenalului literar al celei de a doua sofistici, mișcare căreia îi aparținea și Sf. Vasile.

## Filosofie și Teologie

Conflictul radical dintre Sf. Vasile cel Mare și Eunomiu reprezintă de fapt conflictul dintre două tradiții antagonice, cea filosofică grecească și cea teologică a creștinismului. Eunomiu reprezenta glasul secularei tradiții filosofice grecești[2] care statua deplina și absoluta transcendență a lui Dumnezeu. În acest context, propovăduirea creștină care proclama existența unui Fiu al lui Dumnezeu egal și consubstanțial cu Acesta însemna o *contradictio in adiectu.* Arianismul în general și cel eunomian în special se constituie ca un răspuns al filosofiei grecești dat creștinismului.

### Sapientia Dei *versus* sapientia mundi[3]

„Au n-a dovedit Dumnezeu nebună
înțelepciunea lumii acesteia?"[4]

„Ce trebuie să fac pentru a mă mântui?"[5] „Cum să trăiesc? Cum să fiu fericit într-o lume copleșită de incertitudine?" De capacitatea oferirii unui răspuns adecvat acestor întrebări depindea în primele secole p. Chr. succesul sau eșecul oricărei filosofii[6], fie stoică, epicureică, sceptică, sau de orice alt fel. Imperiul roman parcurge o epocă a interferenței între cele mai diverse culturi și religii. Eclectismul și sincretismul marchează mentalitatea religioasă și filosofică, mentalități ce ajung să se identifice adeseori în cazul neoplatonismului și gnosticismului. Filosofia se află acum într-o postură nouă: de a oferi nu doar răspunsuri întrebărilor fundamentale, ci și de a furniza omului

1. *Împotriva lui Eunomiu,* I, 1.
2. Bernard Sesboüé, *op. cit.*, p. 16.
3. Cf. 1 Co 1, 20-21.
4. 1 Co 1, 20.
5. Întrebarea principală a umanității în primele două secole p. Chr, Cf. J.Webb *A History of philosophy,* London 1915, p. 85, *apud* H. B. Timothy, *Early Christian Apologists and Greek Philosophy,* Van Gorcum & Comp. B.V., Assen,1973, p. 2.
6. H. B Timothy. *op. cit.*, p. 2.

metode practice, indicații exacte, concrete pentru a atinge fericirea și *mântuirea* sufletului, concept relativ nou pentru omul antic greco-roman, apărut sub presiunea cultelor religioase orientale. Filosofia ajunge astfel să concureze religia și chiar să dobândească structuri și finalități specifice religiei.

Sfântul Vasile cel Mare, asemenea altor scriitori creștini era conștient că filosofia antică nu mai putea satisface conștiința însetată de adevăr a contemporanilor care căutau cu febrilitate noi forme de cunoaștere. Apologeții creștini lărgiseră deja în mod considerabil sfera semantică a conceptului de filosofie, completând-o cu întreaga înțelepciune a Orientului Apropiat, în special cea biblică.[1]

Convertirea la creștinism a unor intelectuali de prestigiu, mai ales după 313 p. Chr. şi criticile filosofilor păgâni împotriva noii religii[2] sunt factori care vor contura o nouă problemă pentru Biserica creștină: atitudinea față de cultura greco-romană și în special față de filosofie.

Creștinismul primar, apostolic[3], sub influența aversiunii neotestamentare față de politeism-idolatrie[4] a militat pentru o credință întemeiată doar pe „puterea lui Dumnezeu", fără vreo „podoabă a filosofiei"[5]. Dar, începând cu secolul al doilea, creștinismul[6], prin a treia generație de teologi, *apologeții*, va conștientiza necesitatea dialogului cu înțelepciunea antică. Astfel filosofia va servi creștinismul în mai multe moduri:

- alături de căutarea sinceră a lui Dumnezeu, similaritatea (dacă nu identitatea) majorității ideilor filosofice cu cele ale moralei și doctrinei creștine i-a determinat pe unii filosofi să devină creștini (Aristide, Tatianus, Teofil de Antiohia, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Clement din Alexandria);
- filosofia a fost copios utilizată de teologii creștini[7] pentru a se apăra de:
- acuzațiile păgânilor
- atacurile ereziilor (gnosticismul mai ales, „religie" prin excelență filosofică)
- *ancilla theologiae* – filosofia devine un instrument esențial pentru exprimarea adâncirea, explicarea și răspândirea teologiei creștine, dar și izvor

1. Din care s-au inspirat arta și cultura greco-romană.
2. V. pe larg J. G. Cook, *Interpretation of New Testament in Greco-Roman Paganism,* Tübingen, 2000.
3. În special Părinții numiți și apostolici (ca Ignatie Teoforul, Clement Romanul), prima generație de teologi creștini, după apostoli.
4. Filosofii greco-latini erau reprezentanți ai unei culturi politeiste și idolatre.
5. V. H. A Wolfson., *The philosophy of Church Fathers:faith, trinity, incarnation,* vol.1, Harvard University Press, 1976, p.11.
6. Valorificând bogata moștenire a speculației iudaismului elenistic, generată de tentativa unei sinteze între filosofia elenistică și iudaism (v. Filon din Alexandria).
7. Metoda este formulată cu luciditate de scriitorul creștin Tertulian: „Este nevoie de o mare curiozitate și de o memorie cu totul excepțională pentru strădania necesară cuiva care ar vrea ca din scrierile cele mai de seamă ale filosofilor sau ale poeților, sau ale oricăror învățători ai științei și înțelepciunii acestei lumi, să extragă mărturii despre adevărul creștin, pentru ca adversarii și persecutorii lui să fie învinși cu propriile lor arme." (*De testimonio animae,* I, 1)

de nesfârșite erezii, polemici și controverse. Faptul este semnalat astfel de către Tertulian : „ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari philosophi."[1] (*Res.*, V, 1)

Influența filosofiei antice asupra teologiei creștine este un fapt incontestabil. Contestabilă este însă opinia că teologia creștină ar fi o relectură a stoicismului pe coordonate semite. Fără îndoială, numeroase concepte și formulări ale filosofiei au servit la edificarea doctrinei creștine, cu amendamentul că au primit un conținut de cele mai multe ori cu totul nou. Aflat în mediul cultural greco-latin, creștinismul a recurs la limbajul cultural-filosofic al epocii pentru a-și propaga mesajul. Din nefericire, adeseori se face confuzie între acest limbaj și doctrina creștină, care este radical diferită și novatoare în cadrul mișcării de idei a antichității târzii.

„Creștinismul s-a prezentat foarte devreme ca o filosofie în sensul antic al cuvântului, ca un discurs teoretic și ca alegere a vieții întru Hristos. În acest mod de viață, dar și în discursul creștin multe elemente ale filosofiei tradiționale greco-romane au fost asimilate și integrate."[2]

Cu toată aparenta repulsie ori necesarele delimitări, Părinții Capadocieni nu ezită să utilizeze mereu bogatele lor cunoștințe filosofice pentru a transpune mesajul evanghelic în formele conceptuale ale vremii și pentru a aprofunda și apăra doctrina creștină.[3] Nu creștinismul s-a elenizat prin acest aport filosofic, ci elemente ale culturii elene au fost creștinate. Filosofia își va menține demnitatea de *ancilla theologiae* (mai curând în sensul de colaboratoare, nu de slujitoare!), marea noutate a creștinismului fiind astfel legarea religiei de înțelepciune.

Primejdia sesizată și amendată prompt de către scriitorii creștini din primele veacuri este mereu actuală : transformarea creștinismului într-o filosofie prin denaturarea naturii sale profunde de către eretici. Pentru teologia patristică religia creștină nu este un nou tip de filosofie, ci autentică revelație divină, Revelația prin excelență. Pericolul asimilării sincretice a creștinismului era mare în epoca disputelor ariene. De aceea Sf. Vasile cel Mare s-a străduit să păstreze integritatea dogmei și specificul creștinismului, care este nu doar *melior philosophia,* ci adevărata filosofie. Teologia creștină se cuvine să se dovedească recunoscătoare prodigioasei moșteniri culturale a „filosofiei omenești" greco-latine în care Biserica a descoperit adesea lucrarea Logosului divin[4].

1. „Ținem discursuri potrivit normelor retoricii deoarece ne stârnesc ereticii și filosofăm din pricina filosofilor."
2. Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică ?* traducere de George Bondor și Claudiu Tipurită, Iași, Polirom, 1997, p. 257.
3. H. A. Wolfson, *The philosophy of Church Fathers : faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press, 1976, p. 104.
4. Și astăzi în bisericile ortodoxe apar zugrăviți în pridvor, sau pe fresca exterioară filosofi precum Heraclit, Socrate, Platon.

## *Eunomiu şi filosofia*

Eunomiu este un astfel de exemplu al tentativei de ingerinţă a filosofiei în teologie, de identificare a credinţei creştine cu filosofia. Erezia în general pretinde să explice raţional şi să cuprindă în cadrele limitate ale conceptelor create realităţile divine infinite şi necreate.[1]

Eunomiu însăşi nu e este un teolog, ci un filosof eclectic care se pretinde teolog.

Raţionalist unitarian,[2] cu tendinţe panteiste[3], concepând divinitatea ca pe o monadă plotiniană[4] se întemeia, în analiza fiinţei divine, pe „nişte contradicţii simplist logice, aplicabile domeniului creat."[5]

Prin opera lor Părinţii au demonstrat însă fără încetare „neputinţa filosofiei de a atinge realitatea personală supremă, singura care *este* cu adevărat."[6]

Şi Sfântul Vasile cel Mare va folosi diverse concepte şi scheme logice filosofice, însă cu discernământ, adaptându-le la doctrina creştină şi conferindu-le sensuri noi, ferindu-se să considere, asemenea adversarului său Eunomiu că vreo categorie filosofică sau vreun concept logic creat va putea cândva să epuizeze taina cea negrăită a necreatului. Astfel, distincţiei dintre fiinţă şi ipostas şi afirmaţiei fundamentale că fiinţa nu precede persoana, ci fiinţa există şi se dezvăluie numai prin persoană, se pare că i se poate găsi originea formală[7] în filosofia stoică. Potrivit acestora orice fiinţă este alcătuită din structurarea organică a fiinţei, care nu există niciodată în mod abstract, ci numai în mod relaţional, energetic şi însoţită mereu de determinările, de calităţile sale[8].

De altfel, respectul Sfântului Vasile pentru filosofie este evident, dar pentru adevărata filosofie, cea care cercetează doar domeniul care îi este propriu şi destinat, cel al sferei creatului, îngăduind teologiei să abordeze sfera necreatului, fără să uzurpeze locul acesteia. Diferenţa dintre cele două domenii este

---

1. Acesta este şi sensul sintagmei tertulianiene „filosofii sunt patriarhii ereticilor." (*Împotriva lui Hermoghene,* VIII, 3.)
2. R. P. C. Hanson, „Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", *Vigiliae Christianae*, vol. 22. No. 4 (Dec. 1968), p. 245.
3. Pr. Dumitru Stăniloae, *Fiinţa şi ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare,* în„Studia Basiliana", vol. I, Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 61.
4. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi,* traducere de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 265.
5. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învăţătura despre Sfânta Treime...,* p. 73.
6. *Ibidem,* p. 87.
7. Conţinutul teologic este însă cu adevărat nou şi original.
8. Cf. pe larg David G. Robertson, „Stoic and aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea", *Vigiliae Christianae*, 52, 1998, p. 393-417. Despre alte posibile astfel de influenţe, mai mult sau mai puţin îndreptăţite, v. Claudio Moreshini, *Istoria filosofiei patristice,* traducere de Alexandra Cheşcu, Mihai Silviu-Chirilă şi Doina Cernica, Polirom, Iaşi, 2009, p. 504-515.

importantă: spre deosebire de cercetarea filosofică, cea teologică nu este un demers autonom, ci își extrage premisele din Revelație. Cunoașterea lui Dumnezeu nu poate fi rezultatul unui demers inițiat de către om, ci poate avea loc numai ca urmare a voinței divine de a se destăinui pe Sine. Când filosofia pretinde să cerceteze și să interpreteze fenomenul religios se ajunge fie la ateism, fie la forme de religiozitate denaturată, la sincretisme hibride religie-filosofie (gnosticismul), sau la erezii. Părinții Capadocieni au pledat cu tărie ca fiecare domeniu de cunoaștere umană să-și păstreze identitatea și specificul.

În literatura patristică ulterioară termenul de *filosofie adevărată* va desemna asceza creștină, viața duhovnicească în general, iar după veacul al V-lea în literatura filocalică, *filosofia cea adevărată* va fi o altă denumire a monahismului, eremitismul fiind „filosofia liniștirii" (φιλοσοφία τῆς ἡσυχίας), spre deosebire de filosofia profană, numită „filosofia cea dinafară", sau „a lumii" (φιλοσοφία κατά κόσμον).

## Terminologia trinitară basiliană. Observații și precizări

În mare măsură disputele dintre ortodocși și arieni din veacul al IV-lea p. Chr. au fost de natură terminologică. Lingvistica își făcea astfel o furtunoasă intrare în teologie. Mai mult, în noul context al libertății religioase, teologii creștini au înțeles că de acum înainte nu mai pot ignora modalitatea exprimării dogmelor, nici stilul tratatelor teologice și mai ales alegerea și definirea clară a termenilor dogmatici. Înfruntând ereticii antitrinitari, Părinții au fost așezați în fața spinoasei probleme a relației dintre numele și ființa lucrurilor. Era mai vechea problematică a dialogului platonic *Cratylos* transferată în planul dezbaterii teologice.

Sfântul Vasile cel Mare a abordat această problematică în *Împotriva lui Eunomiu.* Nu a realizat o expunere sistematică deoarece opera este alcătuită din rațiuni misionare, sub presiunea doctrinelor eterodoxe ale conducătorului facțiunii ariene anomeene. Ca și ceilalți capadocieni, episcopul de Caesareea Capadociei a recurs la limbajul filosofiei contemporane, operând însă o sensibilă și semnificativă „transmutație a limbajului"[1], făcându-l apt să primească un nou conținut, cel al realităților teologiei creștine. Însă modelul și izvorul oricărui limbaj teologic creștin îl constituie limbajul Sfintei Scripturi.

De fiecare dată când abordează problematica limbajului Scripturii, Sfântul Vasile cel Mare o face cu elogii pentru precizia limbii biblice, apărând-o de atacurile lansate împotriva ei. Constată faptul că nici un cuvânt nu are aici caracter superfluu și că în adâncul textului se află sensuri profunde: „Când citești de mântuială cuvintele Scripturii, ți se par scurte silabele acestea: «Să *scoată apele pasări zburătoare pe pământ sub tăria cerului»,* dar dacă le cauți

1. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă,* traducere de Lidia și Remus Rus, București, Sofia, 2006, p. 46.

înțelesul, atunci iese la iveală marea minune a înțelepciunii Ziditorului."[1] Totodată, marele capadocian sesizează specificul stilului biblice, συνήθεια[2], remarcând faptul că unii termeni au accepțiuni caracteristice doar Scripturii și că unele construcții gramaticale sunt proprii aghiografilor biblici. Aceste considerații sunt întâlnite, în principal în omiliile exegetice ale Sfântului Vasile, dar și în scurta sa profesiune de credință, Περὶ πιστέως (*De fide)* din *Ascetica*.[3]

Iată foarte semnificativul text referitor la statutul și natura terminologiei teologice: „Așadar, câtă vreme este nevoie să se lupte împotriva ereziilor care apar din timp în timp, urmând pe antecesori, diferitele impietăți care se seamănă de către diavol, să se împiedice prin metoda cuvintelor contrare sau chiar să se distrugă blasfemiile introduse; altădată, cu altă metodă, să se înfrunte potrivit nevoii celor bolnavi; cu cuvinte care nu se întâlnesc în Scriptură, dar în general nu sunt diferite de spiritul pios al ei. Pentru alte rațiuni și Apostolul Pavel n-a ezitat să folosească fraze elinice ea să-și atingă scopul. Dar acum, pentru scopul comun nouă și vouă, am socotit că se cuvine să expun cele ce am învățat din Scriptura inspirată de Dumnezeu și astfel să împlinesc, cu simplitatea dreptei credințe, cererea care provine din dragostea voastră pentru Hristos. Voi folosi cu fidelitate numele și acele cuvinte care nu se întâlnesc, într-adevăr, cuvânt cu cuvânt, în dumnezeiasca Scriptură, dar păstrează ideea (înțelesul) care există în ea; dar acele cuvinte, în afară că sunt străine, care ne duc și la înțeles necunoscut și care nu este cu putință să se dovedească că au fost folosite de sfinți, pe acelea le voi evita complet ca străine și înstrăinătoare de credința pioasă. Așadar, am hotărât să evităm acum și totdeauna orice cuvânt și gând străin învățăturii Domnului, din moment ce și scopul nostru comun acum, precum s-a arătat deja, se deosebește foarte mult de subiectele acelora (ereticilor), din cauza cărora ne-am hotărât să scriem sau să vorbim, după situații, în mod diferit; pentru că într-adevăr atunci străduința noastră se îndreaptă spre cercetarea ereziei și spre distrugerea proiectelor diavolului, în timp ce acum scopul nostru este simpla mărturisire și descoperire a dreptei credințe. Pentru aceasta nu se potrivește acum cuvântului nostru aceeași metodă; căci așa cum luptătorul și agricultorul nu pot să ia în mâinile lor aceleași unelte (pentru că unele sunt uneltele celor care lucrează în siguranță, pentru cele necesare existenței, și altele sunt platoșele celor rânduiți pentru luptă), la fel nu poate să spună aceleași lucruri cel angajat (să vorbească) despre dreapta învățătură și cel angajat să convingă pe cei care vorbesc împotriva (dreptei învățături). Pentru că unul este felul cuvântului pentru convingere și altul cuvântul de îndemn. Un lucru este simplitatea celor care își mărturisesc credința lor în liniște, și altul străduințele celor care rezistă împotriva uneltirilor (antitezelor) științei mincinoase. Încât expunând și noi cuvintele noastre în același mod, cu prudență, vom folosi toate împrejurările

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea întâia, *Omilii la Hexaimeron,* VIII, 8, *ed. cit,* p. 167.
2. Termen care desemna „uzul curent al limbii".
3. PG 31, 676C-677C.

limba potrivită fie pentru apărarea, fie pentru zidirea credinței ; uneori, adică, ne vom împotrivi cu mai mare dispoziție de luptă împotriva celor care încearcă să ne distrugă credința cu planuri diavolești, iar alteori vom explica aceasta cu mai mare simplitate și familiaritate pentru cei ce doresc să se întărească (zidească) în credință și nu vom aplica decât numai cuvântul Apostolului : să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia."[1]

Aici se formulează un principiu fundamental pentru doctrina creștină ortodoxă ulterioară, care nu a recurs niciodată la absolutizarea Scripturii ca normă supremă în cadrul teologiei. Astfel, Sfântul observă că, în opera sa teologică a utilizat adeseori termeni care nu se găsesc în Sfânta Scriptură[2], dar care se află în desăvârșită armonie cu spiritul Cărții Sfinte[3]: „καὶ ταύταις πολλάκις ἀγράφαις μὲν, ὁμως δ'οὖν οὐκ ἀπεξενωμέναις τῆς κατὰ τὴν Γραφὴν εὐσεβοῦς διανοίας." Episcopul Caesareei se află în legitima descendență a Sfântului Apostol Pavel care a recurs uneori la expresii profane (Ἡλληνικοίς ῥήμασι), în special în cadrul polemicii antieretice.

Se atrage atenția însă asupra primejdiei utilizării unor termeni ambigui al căror sens ar putea impieta asupra ortodoxiei dogmei. Sfântul afirmă că își propune să evite, pe cât este cu putință expresiile și cuvintele care nu apar literal în Sfânta Scriptură și care au totuși un sens compatibil cu universul teologic scripturistic. Însă marele capadocian va evita și va condamna cu fermitate utilizarea unor termeni teologici care nu doar că nu apar în Biblie, dar sunt și contrari spiritului și doctrinei creștine.

Sfântul Vasile cel Mare va semnala existența și uzul creștin a unor adevărate concordanțe biblice cu termeni teologici normativi, realizate după modelul lexicoanelor aticizanților din această perioadă.[4]

O trăsătură a Scripturii, asupra căreia ca insista în mod special Sfântul Vasile este precizia limbajului. Aceasta este recomandată insistent teologilor creștini și mai ales participanților la numeroasele sinoade care se desfășurau în acea perioadă pentru a defini dogma hristologică. Aceasta cu atât mai mult cu cât de definirea unanim acceptabilă a semnificațiilor termenilor aflați în dispută depinde pacea, armonia și unitatea Bisericii universale[5]. Avertismentul și pledoaria Sfântului pentru ἀκριβεία[6] în discursul teologic este mereu actual : „σκόπει τῶν ῥ ημάτων τὸ ἀκριβῆς"[7]. Aceeași remarcă este comună și altor scriitori

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre credință* I-II, în : *Scrieri,* partea a doua, *Asceticele*, traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989, p. 87-89.
2. Un asemenea cuvânt nescripturistic al teologiei creștine, preluat de la ereticul Paulus de Samosata (+270 p. Chr.) și devenit termenul fundamental din Crezul niceean (Sinodul de la Niceea, 325) este ὁμοούσιος, „deoființă".
3. Cf. și Origen, *Hom.* 31 *in Luc* A, 5.
4. G. J. M. Bartelink, „Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique", *Vigiliae Christianae*, nr. 17 (1963), p. 87-88.
5. Cf. Hans Frieiherr von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii,* traducere de Maria Magdalena Anghelescu, București, Humanitas, 2005, p. 142 sq.
6. P.G. 29, 217, A, *Hom in Ps.* I.
7. „Ia aminte la precizia limbajului" (trad. rom.)

greci predecesori sau contemporani Sf. Vasile ca Sf. Ioan Gură de Aur.[1] Exegetul celor şase zile ale creaţiei analizează cu rigoare filologică expresia biblică εἰς φαῦσιν – „spre luminare" din Facere 1, 14, termen destul de rar întâlnit în limba greacă:[2] „mai întâi nimeni să nu râdă de singularitatea cuvântului φαῦσις, pentru că noi creştinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim aşezarea lor armonioasă. La noi nu sunt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înţeles bun."[3]

Pivotul în jurul căruia gravitează întreaga scriere *Împotriva lui Eunomiu* este un termen: ἀγεννεσία (*nenaşterea*) considerat de Eunomiu ca desemnând cu deplină exactitate realitatea fiinţei divine. În plus se mai făcea o confuzie motivată paronimic între ἀγεννεσία (*nenaştere*) şi ἀγενεσία (*nedevenire*)[4].

Cu un rar simţ al nuanţelor Sf. Vasile va sesiza şi înfiera aspru această confuzie grosolană[5], deoarece nu există vreun cuvânt capabil să cuprindă esenţa divină care este mai presus de relaţie. Numai persoana este capabilă de comuniune. Citându-l pe Sf. Apostol Pavel[6], Sf. Vasile va afirma că despre fiinţa divină putem şti doar că este, nu şi ce este în sine, reproşându-i lui Eunomiu că, de vreme ce nu cunoaşte nici substanţa lucrurilor create îşi arogă capacitatea de cuprinde cu mintea realităţile necreate: „dacă aceste [realităţi] sunt inaccesibile celor ce au ajuns la măsura [Apostolului] Pavel, cât de nemăsurată poate fi înfumurarea celor care pretind a cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu? Pe aceştia îi voi întreba bucuros ce ar putea să ne spună despre pământul pe care se află şi de către care au fost născuţi? Să ne înfăţişeze care este fiinţa lui! Astfel încât, dacă despre cele pământeşti şi care se află sub picioarele noastre pot purta o discuţie filosofică fără a putea fi contrazişi, atunci îi vom crede şi [când vor discuta] despre cele care sunt mai presus de orice concept. Care este, aşadar, fiinţa pământului?"[7]

Marele teolog va observa că denumirile date de Eunomiu fiinţei divine, ἀγεννεσία (*nenaştere*) şi ἀγενεσία (*nedevenire*) se raportează de fapt la Persoanele Treimice. Eunomiu făcea filosofie, nu teologie, neputându-se desprinde de tradiţia filosofică greacă, cea care nu putea concepe decât fiinţa în sine. În realitate, fiinţa nu există decât ipostaziată în persoane. *Nenaşterea* ca şi alte astfel de epitete sunt atribute sau proprietăţi ale persoanei, nu ale fiinţei. Gândirea substanţialistă a lui Eunomiu nu se putea concilia cu cea personalistă a Sf. Vasile cel Mare[8].

---

1. Cf. *De Laz.* v, P.G. 48, 1018.
2. Yves Courtonne, *Saint Basile* et l'*hellenisme*, Paris: Firmin-Didot, 1934, p. 242.
3. *Omilii la Hexaimeron,* VI, 2, în: *Scrieri,* partea întâia, ed. cit., p. 133.
4. Într-o fiinţă care nu aparţine unor persoane, naşterea nu poate fi decât devenire. Pentru a evita aceasta, Eunomiu înlătura naşterea. Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învăţătura despre Sfânta Treime...,* p. 83.
5. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învăţătura despre Sfânta Treime...*, p. 83.
6. „O, adâncul bogăţiei, al înţelepciunii şi al cunoaşterii de Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecăţile lui şi cât de neînţeles căile lui!" (Rm. 11, 33).
7. *Împotriva lui Eunomiu* I, 12.
8. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învăţătura despre Sfânta Treime...*, p. 88.

Sf. Vasile a fost foarte atent întotdeauna în alegerea termenilor teologici pentru a menaja susceptibilitățile adversarilor cu care polemiza, făcând totul pentru a-i întoarce la adevărata credință. Astfel face distincția între κήρυγμα și δόγμα, respectiv între doctrina propovăduită și cea lăuntrică. Δόγμα cuprinde deplinătatea teologiei. De vreme ce doar prima trebuie[1] mărturisită, Sf. nu dă Sfântului Duh denumirea de ὁμοούσιος. Faptul mai este explicabil și datorită statutului său controversat. Sfântul Duh va fi numit ὁμότιμος „de aceeași cinstire" cu Tatăl și cu Fiul[2].

Dacă terminologia biblică era deja un fapt constituit, cea teologică, în această perioadă se găsea în plin proces de cristalizare. În scrierile cu tendință apologetică, Sfântul Vasile insistă asupra ideii că neutilizarea noii terminologii teologice validată de Biserică merită a fi condamnată[3]. În fața ereticilor, precum Eunomiu, apelează adeseori la Scriptură și la tradiția Părinților anteriori. Expresia ἀγέννητος – „nenăscut", utilizată de Eunomiu este respinsă de Sf. Vasile deoarece niciodată nu a fost utilizată în Scriptură, „ὡς οὐδαμοῦ τῆς Γραφῆς κειμένην"[4] Situația este similară pentru γέννημα – „ceea ce este născut, copil, vlăstar," aplicat Fiului lui Dumnezeu. Totodată respinge și termenul eunomian κτίσις[5] care, deși figurează în Sfânta Scriptură, nu are sensul dorit de eretic. La fel și biblicului termen μονογενής[6] Eunomiu îi conferă un sens contrar atât Scripturii, cât și uzului firesc al limbii.

Principiul normativ pentru receptarea unui nou termen teologic ca ortodox este deplina sa compatibilitate cu Sfânta Scriptură și cu tradiția Părinților: „Οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐφευρέσει τῶν προσηγοριῶν ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἀλλ' ἐν τῇ ὑγιεῖ περὶ τῆς Θείτητος εἰς ἣν πεπιστεύκαμεν ὁμολογίᾳ"[7]

Sfântul recomandă evitarea formării („inovării" – καινοτομία) de noi cuvinte. Astfel în Epistola 140, episcopul Caesareii afirmă cu convingere că nu dorește să transmită termeni forjați de propria creativitate teologică, pentru a nu coborî teologia la nivel uman, ci își dorește să predea altora cuvintele primite de la Sfinții Părinți: „cât despre mărturisirea de credință, noi nu vrem să primim alta mai nouă, așa cum au încercat să ne prezinte alții, dar nici nu îndrăznim să compunem alta ieșită din mintea noastră, ci numai ceea ce ne-au

1. Andrew Louth, *The Cambridge History of Early Christian Literature,* Cambridge University Press, 2008, p. 293.
2. Cf. Nicolae Chifăr, *Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian,* în: *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 261.
3. P.G. 29, 549A.
4. P.G. 29, 517A.
5. P.G. 29, 616B.
6. P.G. 29, 616A.
7. „Dar nu în inventarea noțiunilor se cuprinde mântuirea noastră, ci în mărturisirea curată despre Dumnezeu, în Care credem." *Epist.* 175, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 396.

învățat Sfinții Părinți, numai pe aceea o popularizăm printre cei care ne întreabă."[1]

Perspectiva basiliană asupra raporturilor dintre limbă și teologie se clarifică mai bine în a doua parte a scrierii *Împotriva lui Eunomiu,* unde polemica are loc în special pe plan lingvistic. Contestând semnificația eretică a unor termeni, Sfântul Vasile nu purcede, ca Eunomiu la elaborarea unui demers savant despre originea divină, revelată a limbajului uman[2], ci, asemenea Sf. Grigorie de Nyssa susține originea umană a limbajului, așadar arbitrariul semnului lingvistic, dacă am recurge la o terminologie modernă.

Ereticul apăra astfel teoria originii limbajului κατὰ φύσιν[3], împotriva căreia analogiștii îi opuneau cea a convenției, κατὰ θέσιν.

Eunomiu considera că ἀγέννητος – „nenăscut" este termenul cel mai potrivit pentru firea lui Dumnezeu, cel care Îi exprimă cel mai bine οὐσία. Oricare alte cuvinte sunt elucubrații și născociri lipsite de fundament, cărora Sfântul le opune Sfânta Scriptură și Tradiția Părinților anteriori.

Eunomiu îi reproșează Sfântului Vasile cel Mare faptul că, deși acceptă ca ortodocși unii termeni creați de oameni, îl respinge pe ἀγέννητος. Astfel s-ar opune proniei divine, deoarece nu acceptă faptul că Dumnezeu a creat cuvintele și s-ar apropia de concepțiile păgâne epicureice sau aristotelice[4] care susțineau originea naturală a limbajului uman. Potrivit lui Eunomiu toate cuvintele reflectă în mod just ființa lumii, mărturie fiind Sfânta Scriptură care ne înștiințează că la început Adam a dat nume tuturor animalelor.[5] Este posibil ca Eunomiu să fi fost influențat în acest sens de către Origen, ori de filosofia lui Iamblichos, sau chiar de cea orientală care a speculat asupra originii divine a unor cuvinte și a unor limbi.[6]

A accepta că toate cuvintele sunt creații umane ar echivala cu ateismul pentru Eunomiu,[7] care, precum știm susținea și teza că Dumnezeu poate fi înțeles pe deplin în chip rațional, deși alteori, contrazicându-se, afirma că divinitatea este absolut transcendentă.

Împotriva acestei idei care deschidea calea tuturor ereziilor posibile Sfântul Vasile cel Mare[8] va afirma cu tărie că esența lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă

1. *Ed. cit.*, p. 328.
2. Jean Daniélou, „Eunome l'Arien et l'exegese neoplatonicienne du Cratyle", *Revue des etudes grecs*, 69 (1956), p. 412-432.
3. Cuvintele reflectă în mod adecvat ființa lucrurilor. Limba este nu doar un instrument ideal de investigare și găsire a adevărului, ci însăși realitatea în care trăim și ne mișcăm și suntem. (v. Heidegger)
4. J. M. Bartelink, *op. cit.*, p. 98.
5. Cf. *Fc.* 2, 19-20: „Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potriva lui."
6. Cf. Jean Daniélou, *op. cit.*
7. Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 412.
8. În buna tradiție stoică, potrivit căreia orice termen uman exprimă doar o porțiune a realității. Cf. P. G. 29, 533.

de nici un termen din nici o limbă. Astfel, Sfântul devine exponentul unei îndelungi tradiții filosofice grecești care se revendică în special de la filosofii stoici, cei care au fost reputați în Antichitate pentru cercetările lor de natură lingvistică. Potrivit arhiepiscopului de Caesareea este fals să se conceapă existența unei limbi divine, sacre, inspirate[1], deoarece Dumnezeu nu are o limbă proprie, ci se află mai presus de limbă. Limba aparține sferei creatului și servește la comunicarea între creaturi. Scopul limbii este unul instrumental, practic, limba nefiind un mijloc prin care putem accede la adevăr și la esența lucrurilor: „Dumnezeu, Creatorul nostru, ne-a dat uzul vorbirii ca să descoperim unii altora simțămintele inimilor, și, datorită naturii noastre comune, să facem cunoscute celorlalți oameni gândurile noastre, dându-le la iveală ca din niște cămări ascunse ale inimii. Dacă am fi alcătuiți numai din suflet, ne-am înțelege unii cu alții numai prin gândire, dar pentru că sufletul nostru își zămislește gândurile în ascuns în trup, ca sub o perdea, este nevoie de cuvinte și de nume ca să facem cunoscute cele aflate în adâncul nostru. Când gândirea noastră e rostită, atunci este purtată de cuvânt ca de o luntre, străbate aerul și trece de la cel ce grăiește la cel ce aude."[2]

În cazul teologiei experiența precede limba[3], iar în învățătura creștină cunoașterea precede credința.[4] Faptul este remarcat și de un renumit istoric al

1. Fără îndoială a fost eronată „erezia celor trei limbi" sau doctrina medievală a celor „trei limbi sacre" – ebraica, greaca, latina. Potrivit acesteia Dumnezeu poate fi slăvit și invocat eficient numai în una dintre aceste trei limbi, iar cuvântul Scripturii poate fi înțeles numai lecturat sau rostit în limbile originale.
2. *Omilia III la Dt.* 15, 9, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 365.
3. Stilianou G. Papadopoulou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională,* traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, Craiova, Editura Mitropoliei Moldovei, Craiova, 2007, p. 29.
4. „Care-i mai întâi, cunoașterea sau credința? în orice caz, în științele omenești, noi susținem că credința este cea care precedă cunoașterea, pe când în domeniul teologiei creștine chiar dacă ar spune cineva că cunoașterea trebuie să premeargă, noi nu-l contrazicem, dar să fie vorba de o cunoaștere care corespunde puterii de înțelegere a omului. Pentru că în domeniul științei trebuie mai întâi să crezi că o literă anumită se cheamă «a», iar dacă înveți cum se scrie și cum se pronunță, atunci vei pricepe și sensul exact al valorii ei. Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create. Faptul că Dumnezeu e înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că așa îl cunoaștem și ca stăpân al nostru al tuturora. Și Întrucât Dumnezeu e Ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru. Acestei cunoașteri îi urmează apoi credința, iar din această credință izvorăște închinarea. Acum, însă, întrucât cuvântul «cunoaștere» are multe semnificații, cei ce batjocoresc pe oamenii mai simpli și fac paradă din cuvintele mai puțin obișnuite, punând tot felul de întrebări, sunt asemenea celor ce fac exhibiții prin teatre, aruncând în sus pietre și prinzându-le una după alta. Pentru că dacă cuvântul «cunoaștere» are multe referințe atât la număr cât și la mărime, cât și la felul existenței, la timpul producerii ori la esența lor, acei oameni concentrează totul într-o întrebare și ne presează să mărturisim care-i ființa în sine, iar când văd că noi nu ne pripim să le răspundem, ne ștampilează cu învinuirea rușinoasă a lipsei de evlavie. Ceea ce, însă,

filosofiei: ἀγέννητος – „acest nume pur privativ nu poate să denumească aşa cum se cuvine plenitudinea pozitivă a esenţei divine. Este adevărat că, după Eunomiu, toate numele pe care i le dăm lui Dumnezeu sunt sinonime şi nu semnifică, în cele din urmă, nimic altceva decât fiinţa lui inefabilă; dar Vasile se ridică hotărât împotriva acestei teze şi susţine, dimpotrivă, că, deşi nici un nume nu îl denumeşte suficient pe Dumnezeu, fiecare semnifică fie că Dumnezeu nu este un anumit lucru, fie că este pozitiv un altul. Drept, creator, judecător sunt tot atâtea nume dumnezeieşti din a doua categorie. Numele care i se potriveşte însă cel mai bine lui Dumnezeu este cel de *οὐσία,* iar ceea ce denumeşte este fiinţa însăşi a lui Dumnezeu *(αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ),* pe care ar fi complet absurd să o socotim printre negaţii. Nu de la „innascibilul" lui Eunomiu trebuie aşadar pornit, căci s-ar ajunge la imposibilitatea consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl, ci de la fiinţă, care permite, dimpotrivă, comuniunea de fiinţă *(τὸ κοινόν τῆς οὐσίας)* a Tatălui şi a Fiului. Este evident că ne aflăm aici în prezenţa a două atitudini speculative ireconciliabile, căci, deşi Eunomiu şi Vasile se consideră amândoi creştini, unul procedează folosind definiţii abstracte din care deduce concluziile pe calea analizei logice, în timp ce celălalt porneşte de la credinţa creştină concretă, pentru a-i descrie conţinutul."[1]

Tentativa Sfântului Vasile de a-l convinge pe Eunomiu de falsitatea poziţiei sale era sortită eşecului deoarece acesta nu era în comuniune cu Biserica, fiind astfel lipsit de insuflarea Duhului Sfânt pentru a crede în taina legăturii dintre Tatăl şi Fiul.[2]

Cu toate acestea teologia nu se poate reduce la lingvistică. Teologul încearcă formalizarea unei experienţe religioase autentice în categoriile lingvistice corespunzătoare paradigmei culturale a epocii în care trăieşte. Duhul Sfânt este în ultimă instanţă Cel care vorbeşte prin teologul adevărat: „recunoaştem, desigur, că şi Scriptura foloseşte adesea aceste expresii. Zicem, însă, că libertatea Sfântului Duh nu este aservită întru totul logicii celor din afară, că în fiecare împrejurare (Scriptura) acomodează expresiile după nevoi."[3]

---

mărturisim e faptul că în realitate cunoaştem despre Dumnezeu atât cât se poate cunoaşte, dar că e cu neputinţă să ştim ceea ce trece dincolo de puterea noastră de judecată. Aşa încât dacă mă întrebi ce-i nisipul şi eu voi răspunde că ştiu, atunci desigur că vei râde de mine dacă ai cere să-ţi spun îndată şi câte fire de nisip sunt, pentru că prima ta întrebare s-a referit la aspectul sub care se prezintă nisipul, pe câtă vreme cealaltă întrebare era în legătură cu numărul firicelelor de nisip. Acest sofism seamănă cu ceea ce întreba cineva în felul acesta: «cunoşti pe Timotei?». Ei bine, dacă-l cunoşti, atunci îi cunoşti şi firea, căci doar ai recunoscut că-l cunoşti. În realitate eu pot spune şi că-l cunosc şi că nu-l cunosc pe Timotei, dar în amândouă aceste feluri cunoaşterea mea e diferită. Căci felul în care-l cunosc nu-i acelaşi cu felul în care nu-l cunosc, ci unul e aspectul sub care pot spune că-l cunosc şi cu totul altul e cel sub care nu-l cunosc. Cu alte cuvinte, pe Timotei îl cunosc numai după înfăţişare şi după alte note similare, fiinţa lui lăuntrică însă n-o cunosc. Căci, până la urma urmei, tot în acelaşi fel spun că şi pe mine într-un fel mă cunosc, dar în alt fel nu."

1. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 60-61.
2. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.,* p.31.
3. *Despre Sfântul Duh* IV, *op. cit.*, p. 21.

Problema se simplifică mult, dacă luăm în considerare faptul că realitățile divine sunt necreate, iar limba omenească aparține sferei create. Eunomiu, ca și Platon și întreaga filosofie greco-romană urmăreau comuniunea și cunoașterea ființei divine, nediferențiind ființa de existență, esența de persoană. Astfel, ființa divină fiind absolut incognoscibilă, nu au reușit să-L cunoască deloc pe Dumnezeu[1]. Cunoașterea și comuniunea sunt posibile numai în cazul Persoanelor divine, mai exact suntem capabili să cunoaștem doar atributele acestor Persoane, nu și esența lor.

Aceasta nu înseamnă agnosticism ci faptul că ființa există numai în și este cunoscută numai prin persoana al cărei substrat este. Cunoașterea poate apoi îmbrăca diverse învelișuri lingvistice, în funcție de epoca în care se produce această cunoaștere. Pentru a fi primită prin credință și înțeleasă atât cât este omenește posibil este necesară nu „identitatea formei de exprimare, ci identitatea experienței."[2] Eroarea gravă a lui Eunomiu a fost, pe lângă lipsa unei autentice experiențe a divinului,[3] asimilarea limbii cu adevărul, astfel încât a pretins că poate avea acces la însăși ființa divină. Limba a fost astfel absolutizată, s-a identificat existența cu exprimarea, existența însăși fiind considerată un eveniment lingvistic[4].

Cu toate acestea nu se poate nega posibilitatea Revelației și existența unei învățături capabilă să călăuzească omul către adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și, implicit către mântuire[5]: *„după ce Dumnezeu odinioară, în* multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile."(Evr 1,1)

Ceea ce au consemnat aghiografii a fost propria lor experiență cu divinitatea. Sfântul Vasile cel Mare, ca și alți mari teologi au insistat pe faptul că adevărul este necreat, iar limba teologică este creată de om, adevărul neavând o limbă exclusivă. Nu putem cunoaște ființa lui Dumnezeu, ci numai manifestarea energiilor sale necreate. Orice termen lingvistic cu finalitate teologică reflectă această experiență a noastră. Denumirea de „Fiu" arată nu ființa Acestuia, ci relația Sa cu Tatăl. Pentru clarificarea acestei probleme redăm integral *Epistola* 234 a Sf. Vasile cel Mare, deosebit de relevantă pentru relația teologie-experiență-limbă, ca și pentru apofatismul limbajului teologic, ori pentru relația dintre ființă și energii în sânul divinității: „te închini cui știi sau cuiva pe care nu-l cunoști? Dacă răspunzi «mă închin celui pe care-l cunosc», atunci ți se poate riposta imediat: «ce fel de ființă are cel căruia te închini?». Iar dacă vei mărturisi că nu-i cunoști ființa, ți se va putea întoarce întrebarea:

1. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 34.
2. *Ibidem,* p. 35.
3. Sau, cel mult existența unei experiențe false, denaturate, întemeiate pe o învățătură eretică.
4. *Ibidem,* p. 36.
5. „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis." (In 17, 3).

«atunci cum cinsteşti pe cineva pe care nu-l cunoşti?». Noi, însă, spunem că cunoaşterea poate fi înţeleasă în multe feluri. E drept că spunem că noi cunoaştem mărirea şi puterea lui Dumnezeu, înţelepciunea, bunătatea şi purtarea de grijă pe care o are faţă de noi, precum şi dreptatea cu care judecă El toate, dar însăşi fiinţa lui Dumnezeu n-o putem cunoaşte[1]. Aşa încât, felul cum a fost pusă întrebarea constituie o cursă[2]. Pentru că dacă afirmă cineva că nu cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu, prin aceasta el nu vrea să spună că n-are nici o cunoştinţă despre El pe motivul că ideea de Dumnezeu decurge din multele însuşiri pe care le-am enumerat mai sus. „Dar – îţi va spune – Dumnezeu e simplu, chiar dacă toate cele enumerate adineaori ţin strâns de fiinţa Lui". lată un sofism care ascunde mii de absurdităţi. Căci e discutabil dacă toate cele enumerate sunt sau nu numiri ale uneia şi aceleiaşi fiinţe, dacă se acoperă între ele, pe de o parte, frica de Judecata Lui cu iubirea de oameni, dreptatea cu puterea de creaţie, atotştiinţa cu răsplătirea, mărirea Lui cu pronia Lui, sau dacă nu cumva desemnăm prin fiecare din acestea însăşi fiinţa Lui.

Pentru că dacă afirmăm aşa ceva, atunci nu trebuie să ne mai întrebăm dacă cunoaştem într-adevăr fiinţa lui Dumnezeu, ci să ne întrebăm dacă cunoaştem pe Dumnezeu ca neînduplecat în dreptatea Lui ori ca îndelung milostiv în iubirea Lui. Aceasta într-adevăr putem mărturisi că o cunoaştem. Dacă, însă, susţinem că fiinţa Lui este cu totul altceva, atunci să nu ne mai înşelăm pe noi înşine făcând caz de simplitatea lui Dumnezeu. Pentru că într-adevăr s-a spus că una este fiinţa lui Dumnezeu şi cu totul altceva însuşirile pe care le-am enumerat. Căci *lucrările sunt diferite, pe câtă vreme fiinţa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări îl cunoaştem pe Dumnezeu, pe când de fiinţa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când fiinţa Lui rămâne inaccesibilă*[3].

Dar, va obiecta cineva, dacă nu-i cunoşti fiinţa, atunci nu-L cunoşti nici pe El însuşi". Răspunde-i că nici tu, care zici că-I cunoşti fiinţa, prin aceasta nu poţi spune că L-ai cunoscut pe El însuşi. Pentru că dacă un om muşcat de un câine turbat vede figura câinelui reflectată[4] într-o fântână, acel om nu vede altceva decât tot un câine, dar sănătos; în schimb e de plâns acel om dacă şi-ar închipui că a văzut tot un câine turbat, ceea ce nu-i adevărat. Deci să nu mai lauzi un astfel de om pentru judecata lui, ci să-i plângi de milă pentru nebunia lui. Şi să ştii că miroase a joacă copilărească vorba de adineauri «daca nu cunoşti fiinţa lui Dumnezeu însemnează cu tu cinsteşti ceva ce nu cunoşti». În realitate putem răspunde că: «eu ştiu că Dumnezeu există, în ce constă, însă, fiinţa Lui, acest lucru trece dincolo de puterea mea de înţelegere». Cum mă voi

1. Suntem capabili să cunoaştem manifestarea atributelor divine, graţie energiilor necreate.
2. Deoarece nu se precizează despre care tip de cunoaştere este vorba.
3. Este subliniată distincţia fundamentală dintre fiinţă şi energiile necreate în Dumnezeu. Text fundamental pentru teologia Sf. Grigorie Palamas, care i-a invocat adeseori autoritatea.
4. La fel şi limba teologică este o reflectare în limbă a reflectării energiilor divine în experienţa concretă a omului în comuniune cu Dumnezeu.

mântui atunci? Prin credință[1], căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui, iar El va răsplăti după cuviință celor care-L caută. Căci, în fond, *cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște*, dar închinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există. Dar să continuăm și cu seria altor întrebări: «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut.»[2] Ce a descoperit din Tatăl Cel Unul-Născut? Ființa sau puterea? Dacă a descoperit puterea, atunci atât cunoaștem cât ne-a descoperit. Dacă aceasta a fost ființa Lui, atunci spune-mi de unde a putut numi ființa Lui «*nenaștere*»?[3]. Și în acest caz, când ar fi putut aduce Avraam închinare cuiva care nu se născuse?[4] Oare nu când a crezut în El? Și când a crezut? Oare nu când a fost chemat? Și care este împrejurarea, când Scriptura spune că el și-a dat seama că se află în fața lui Dumnezeu? Iar ucenicii când I s-au închinat? Oare nu când au văzut făptura supunându-I-se? Faptul că s-au plecat înaintea Lui e dovadă că și marea și vânturile au recunoscut dumnezeirea Lui.

Așadar *cunoașterea izvorăște din lucrări, iar din cunoaștere s-a născut închinarea*. «Crezi că eu pot face aceasta?»[5] «Cred, Doamne, și s-a închinat Lui.»[6] În chipul acesta închinarea urmează credinței, iar credința se întărește prin putere. Și dacă susții că oricine crede, acela și cunoaște, și anume cunoaște din ceea ce crede cu adevărat, tot așa poți spune și invers: prin ce cunoști, prin aceea să crezi. Or noi cunoaștem pe Dumnezeu după puterea Lui, iar dacă credem în Cel pe Care-L cunoaștem, atunci și închinarea o aducem tot Celui în Care credem."[7]

Limbajul teologic este prin excelență apofatic[8]. Sfântul Vasile va sublinia că nu există nici un termen capabil să exprime o cât de mică idee despre ființa

1. Credința nu constituie o simplă adeziune intelectuală la adevărurile și la existența cea mai presus de existență a lui Dumnezeu, ci comuniunea vie și neîntreruptă cu aceste realități necreate prin intermediul energiilor necreate. Limba română, din nefericire nu poate exprima în mod satisfăcător aceasta, deoarece substantivul *credință* și verbul *a crede* au și sensul de „a părea, a considera, a socoti, a avea o anumită părere." Greaca veche realiza această distincție fundamentală pentru teologie substantivul πίστις fiind specializat pentru „credința religioasă", iar pentru a exprima „părerea, opinia schimbătoare" existau alți termeni, precum δοκέω etc.
2. In 1, 18.
3. Aluzie evidentă la Eunomiu.
4. Fc 18, 2.
5. Mt 9, 28.
6. In 9, 38.
7. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, *op. cit.,* p. 482-483.
8. Teologia apofatică sau calea negativă (*via negativa*) este o modalitate de cunoaștere, prin negare și experiență mistică, singura posibilitate de a ne apropia de Dumnezeu, Care rămâne mereu necunoscut și necuprins în ființa Sa transcendentă. Din cauza misterului inefabil al „esenței" Sale personale, Dumnezeu nu poate fi cunoscut după modul cunoașterii realităților lumii create, adică prin afirmare, folosind conceptele și categoriile de timp și spațiu. *Apofatismul* preferă să afirme ceea ce nu este Dumnezeu, mai degrabă decât ce este (*Dicționar de teologie ortodoxă,* Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *s. v.* „apofatism").

divină. Astfel, nu Sf. Dionisie Areopagitul este cel care introduce și legitimează categoria apofaticului în teologie, ci Sf. Vasile cel Mare[1]. El a accentuat mereu pe parcursul tratatului îndreptat împotriva corifeului anomeilor că nu putem cunoaște ființa lui Dumnezeu, ci numai Persoana divină, dar nici pe aceasta pe deplin, ea fiind veșnic inepuizabilă.

Sf. Ioan Damaschin a clarificat faptul că „cele spuse despre Dumnezeu nu arată ceea ce este El în ființa Sa, ci indică sau ceea ce nu este ființa Lui, sau un raport cu ceva din acelea care se deosebesc de El, sau ceva din acelea care însoțesc natura sau activitatea lor."[2] Așadar, dacă am privi aceste probleme din perspectiva certei medievale a universaliilor Sfinții Părinți ar fi *nominaliști*[3].

Limbile omenești au, în concluzie, potrivit Sf. Vasile, un statut dublu și paradoxal, fiind daruri divine și, totodată daruri ale naturii.[4]

O discuție interesantă despre caracterul natural, convențional și instrumental al limbilor omenești aflăm în *Despre Sfântul Duh*. Se vorbește despre doxologiile creștine cu caracter treimic în care erau înșirate cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi în vremurile vechi și în alte limbi decât greaca. Mesopotamienii[5] și locuitorii Capadociei au fiecare un cuvânt echivalent pentru a desemna adăugarea și participarea Sf. Duh în doxologie, o dovadă în plus pentru exactitatea formulei. Sfântul Duh a prevăzut această posibilitate de traducere interlingvistică, atunci când, la Turnul Babel a amestecat limbile, dar nu într-atât încât acestea să nu mai poată comunica deloc între ele: „și acum, în răsărit, singurul mijloc pentru creștini de a recunoaște pe cei de bună credință este acest cuvânt, de care se folosesc ca de un criteriu. După cum am fost informat de (un om) din Mesopotamia, cunoscător al limbii [locuitorilor] de acolo și bărbat cu judecata sănătoasă, nu este posibil să formuleze altfel doologia în limba locului; chiar dacă ar vrea [să o formuleze altfel nu pot] și sunt obligați să o formuleze folosind expresia [conjuncția] καὶ (și) sau alți termeni echivalenți cu aceasta, conform unui vechi obicei. Și [noi], capadocienii, la fel spunem în limba populară, pentru că Duhul a prevăzut încă de la împărțirea limbilor[6] folosul [acestui] cuvânt."[7]

În aceeași operă se subliniază faptul că teologul, în formularea dogmelor creștine va trebui să acorde o mare importanță și cuvintelor aparent neînsemnate ale propoziției, cum sunt prepozițiile și conjuncțiile,[8] mai mult, nici sensul unei

1. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile*..., p. 72. Asemenea elemente de teologie apofatică sunt identificabile și la scriitorii creștini anteriori, dar nu atât de bine sistematizate ca la capadocieni. De pildă Tertulian: „ceea ce ne face să-L înțelegem pe Dumnezeu este neputința de a-L înțelege." (*Apologeticum* XVII, 2-3)
2. Sf. Ioan Damaschin, *apud* Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 42-43.
3. Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine,* traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și Nicușor Deciu, București, Editura bizantină, *s.a.*.
4. *De doctrina et admonitione* II (P.G. 32, 1133).
5. Este vorba de traduceri din greacă în această limbă „străină".
6. Cf. Fc. 11, 1-9.
7. *Despre Sfântul Duh* 29, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, *op. cit.*, p. 88.
8. Cf. pe larg despre această problemă David G. Robertson, „Basil of Caesareea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions", *The Clasical Quarterly*, New Series, vol. 53, no.1 (may 2003), p. 167-174.

silabe sau chiar al unei simple litere[1] nu poate fi neglijat în discursul teologic care este în principal lingvistic: „să socotești necesar a nu lăsa necercetat nici un cuvânt din cele câte, în mod necesar, se rostesc, [vorbind] despre Dumnezeu [...] Pentru că faptul de a nu trece cu ușurință peste cuvintele cu conținut teologic și a încerca să găsească sensul ascuns al fiecărei expresii și al fiecărui cuvânt nu este [însușirea oamenilor] puțin evlavioși, ci a acelora care cunosc scopul chemării noastre. Pentru că am fost chemați să ne asemănăm lui Dumnezeu pe cât este cu putință firii umane. Asemănarea, însă, nu [se realizează] fără cunoaștere, iar cunoașterea [este imposibilă] fără învățătură. Baza [oricărei] învățături este discursul: părțile [alcătuitoare] ale discursului sunt cuvintele și expresiile. De aceea, nu este fără sens examinarea expresiilor.

Ar putea afirma cineva că, întrucât unele cuvinte sunt mici, se cuvine a le trece cu vederea, însă, întrucât adevărul [se lasă] cu greu surprins, trebuie să-l căutăm pretutindeni. Pentru că, dacă evlavia, întocmai ca și meșteșugurile, crește prin mici adăugiri, nimic nu trebuie neglijat din cele care conduc la cunoaștere; dacă cineva va trece cu vederea noțiunile elementare [socotindu-le] ca fără importanță, nu va ajunge niciodată la culmile înțelepciunii. «Da» și «nu» sunt două expresii, deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, și ultima expresie a răutății, minciuna, sunt redate prin aceste cuvinte mici. Dar de ce spun acestea? Cineva a fost socotit împlinitor a toată cucernicia, făcând numai semn cu capul, pentru a mărturisi pe Hristos. Dacă așa stau lucrurile, care dintre cuvintele [cu conținut] teologic este atât de neînsemnat – exprimând el fie ceva bun, fie ceva rău – să nu aibă mare influență pozitivă sau negativă? Și dacă din lege nu va trece nici o iotă, nici o cârtă[2], cum vom fi în siguranță lăsând la o parte fie și cele mai neînsemnate [cuvinte]? Prin urmare, [cuvintele] pe care tu ne-ai cerut să le lămurim sunt în același timp mici și mari, mici [în ceea ce] privește extensiunea pronunțării — din acest punct de vedere poate și de dispreţuit, mari, însă, prin forța celor pe care le desemnează, – după chipul [grăuntelui] de mușțar, care, deși este cel mai mic dintre semințele copacilor, însă învrednicindu-se de îngrijirea necesară și dezvoltându-se puterea sădită în el, crește [copac] destul de înalt. Dacă cineva râde văzând poliloghia noastră în legătură cu expresiile, – pentru a vorbi ca psalmistul[3] –, acela să știe că va culege rodul nefolositor al râsului; noi, însă, nu vom întrerupe cercetarea, cedând batjocurilor oamenilor, nici nu ne vom lăsa înfrânți de dispreţul lor. Sunt atât de departe a mă rușina de aceste [cuvinte] ca de unele neînsemnate, încât, dacă aș reuși să surprind o infimă parte a valorii lor, aș socoti că m-am învrednicit de [lucruri] extraordinare."[4]

O altă cauză a necesității cercetării lingvistice în teologie[5] este distorsionarea textul sacru, biblic sau patristic de către eretici, pentru a-l armoniza cu

1. Este deja celebră confuzia și problemele generate de distincția ὁμοούσιος (deoființă) și ὁμοιούσιος (asemănător după ființă).
2. Mt. 5, 18.
3. Ps. 118, 85.
4. *Despre Sfântul Duh*, I, în: *op. cit.*, p. 17-18.
5. Pe lângă cea fundamentală: obiectul material de studiu al teologiei ca știință sunt în principal textele religioase.

doctrinele lor false: „«Da» şi «nu» sunt două expresii, deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, şi ultima expresie a răutăţii, minciuna, sunt redate prin aceste cuvinte mici."[1] Marii ereziarhi, au încercat prin diverse artificii sofistice şi mai ales lingvistice să-şi camufleze învăţăturile eretice sub masca unor termeni aparent ortodocşi pentru a-i induce în eroare pe cei simpli. Iată cum această strategie utilizată şi de Eunomiu este deconspirată de Sf. Vasile: „mai întâi ne înfăţişează o [mărturisire] de credinţă alcătuită din cuvinte simple şi insuficient definite care au fost folosite de către [Sfinţii] Părinţi, fără însă să întindă şi la cercetarea problemelor care ţin de acestea, ci teologhisind în chip firesc şi cu o [pretinsă] simplitate a inimii. Şi chiar Arie, precum spun aceştia, a prezentat această [mărturisire de credinţă] lui Alexandru[2], înşelându-l – căci aceasta o spun ei înşişi – ca şi cum [mărturisirea] s-ar fi potrivit cu părerea [patriarhului] pentru două motive. Primul, pentru a evita bănuiala de inovaţie, de vreme ce primeşte credinţa Părinţilor ca dreaptă, celălalt, pentru ca toţi cei care lipsiţi de prevedere vor da crezare simplităţii acestor cuvinte să fie învăluiţi în mrejele sofismelor sale. Totodată a înţeles şi aceasta: că este cu putinţă să-şi introducă prin înşelăciune părerea dacă [o va aşeza alături] de prezentarea [credinţei] Părinţilor.[3] În acest fel gravele sale blasfemii vor fi tăinuite. Dacă s-ar întâmpla să fie prins asupra faptului[4], va părea că este nevinovat, deoarece nu a grăit nimic de la sine însuşi, ci a fost numai un simplu tălmăcitor al cugetării altora."[5]

Arienii au încercat să introducă termeni nebiblici în vocabularul dogmatic creştin: „Dar totodată am gemut de supărare când am înţeles că în afară de tulburarea pe care arienii au provocat-o în Biserici şi de încurcăturile pe care aceşti nenorociţi le-au făcut în învăţătura creştină, la voi şi-a făcut apariţia un grai şi mai năstruşnic, în stare să arunce pe fraţi într-o nelinişte şi mai mare, după cum ne-aţi scris, pentru că unii oameni introduc o învăţătură nouă cu care urechile credincioşilor nu sunt obişnuite şi pe care – spun ei – au scos-o din învăţăturile Scripturii."[6]

Valentinienii, în aceeaşi ordine de idei, şi-au edificat sistemul lor eretic pe câţiva pretinşi termeni paulini: „şi cine ar fi atât de îndrăzneţ încât să reînnoiască acum, prin ajutorul unor termeni sofistici, şi, desigur, cu mărturii scoase din Scriptură, învăţătura lui Valentin[7], peste care liniştea s-a aşezat de mult? Căci

1. *Ibidem*.
2. Patriarhul Alexandriei.
3. Necesare pentru a-şi legitima doctrina eretică.
4. Verbul grecesc folosit aici este φοράω – „a căuta într-o casă după hoţi ascunşi."
5. *Împotriva lui Eunomiu* IV.
6. *Ep.* 261, în: *op. cit.*, p. 538.
7. Iniţiatorul gnosticismului creştin, originar din Alexandria, Valentin (+160) şi-a expus învăţătura sa la Roma în acelaşi timp cu Marcion, intre 135-160, sub forma unui sistem religios centrat pe ideea de „pleroma". Astfel, lumea spirituală pură (gr. Πλήρομα (pleroma) - plinătatea) este compusă dintr-o unitate de eoni, emanaţii divine din Tatăl - Necunoscutul sau ultimul-prin multiplicări succesive. Creaţia se identifică straniu căderii în păcat, iar lumea materială, care este in esenţă rea, ca şi oamenii, au fost modelaţi de către Demiurg. Cuvântul – Mântuitorul nu este acelaşi cu Dumnezeu – Creatorul, ci o

această învățătură nelegiuită despre felul arătării Sale nu-i nouă : prima dată ea a luat naștere de la acel nebun Valentin, care, cu ajutorul câtorva expresii scoase din Apostol, a alcătuit pentru el niște scornituri blestemate. El zicea că Mântuitorul nu S-a făcut rob El însuși, ci S-a îmbrăcat doar «în chip de rob», după care a mai spus și că El S-a născut numai cu trup aparent[1], așa încât nu pe omul însuși l-a luat ca să se îmbrace în el. Concepții de felul acesta susțin azi și acei oameni de la voi, iar aceste noi blasfemii mă întristează cumplit."[2]

Așadar, apofatismul limbajului teologic nu reprezintă o neputință a teologiei de a ne da seamă despre Dumnezeu, ci „refuzul de a epuiza cunoașterea adevărului în formularea lui."[3]

Acest raport paradoxal între conținutul autentic semnificativ și care se raportează la realitate, experiență și existență al termenilor teologici și pe de altă parte la inefabilul celor la care trimit a fost surprins în mod foarte plastic în scurtul opuscul *Despre credință* de Sf. Vasile: „dar, înainte de a trece la însăși mărturisirea credinței, merită să menționăm și aceasta, că mărimea și slava lui Dumnezeu care nu pot să fie cuprinse în cuvânt și să fie concepute cu mintea, nu este posibil nici să fie tălmăcite, nici să fie cuprinse într-o expresie sau într-un gând ; dar abia, și cu dificultate, Scriptura de Dumnezeu inspirată, prin mai multe cuvinte care au fost împrumutate din folosința noastră zilnică, a dat celor care au inima curată, o oarecare idee slabă despre Dumnezeu, ca prin oglindă, căci vederea către față a lui Dumnezeu și cunoașterea desăvârșită se vor dărui, potrivit cu făgăduința existentă, în veacul viitor, celor vrednici să le primească ; acum însă, chiar dacă cineva este Pavel sau Petru, vede cu adevărat câte vede, și nu rătăcește nici nu este victima închipuirii lui. Cel mult vede ca pe întuneric, ca într-o oglindă metalică[4], și primește acum cu recunoștință o parte a adevărului, dar așteaptă cu mare bucurie desăvârșirea în [veacul] viitor.

Fapt de care, adaptând cuvântul Apostolului Pavel suntem încredințați astfel : „când eram copil" – când abia începusem să învăț primele elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu - *vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam*

---

emanație spirituală, un eon desăvârșit, dar inferior, care a trecut prin Fecioara Maria „ca apa printr-o conductă". Hristos nu a murit în mod fizic și nu a înviat fiindcă avea un trup alcătuit dintr-un element spiritual celest. Mântuirea este un act de cunoaștere revelată, necesară revenirii in armonia pleromei. Există o inegalitate ființială între oameni, deoarece numai cei spirituali, *gnostici* – nu cei trupești, nici cei psihici – posedă această cunoaștere și deci se pot mântui. (Cf. Henry Wace, *A Dictionary of Christian Biography and literature,* London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911)

1. Concepție eretică ce a purtat numele de *dochetism* (de la verbul δοκέω – „a părea, a avea aparența de").
2. *Ep.* 261, în : *op. cit.,* p. 539.
3. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței,* traducere de Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996, p. 27-28.
4. În Antichitate oglinzile erau din metal șlefuit și ofereau o imagine destul de neclară și distorsionată. În acest fel se cuvine înțeleasă comparația de la 1 Co 13,12 : „Căci vedem acum ca prin oglindă".

*ca un copil ; dar când m-am făcut bărbat* – şi mă străduiam să ajung la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos[1] – *am lepădat cele ale copilului*[2]. Şi atât de mare progres şi îmbunătăţire în înţelegerea celor dumnezeieşti am avut, încât cunoaşterea care se referă la cultul iudaic se aseamănă cu mişcările duhului copilăresc, în timp ce cunoaşterea care se dobândeşte prin Evanghelie se potriveşte bărbatului desăvârşit sub toate raporturile. Astfel, ceea ce se cunoaşte acum ca desăvârşit, dacă se compară cu cunoaşterea care se va descoperi celor vrednici în veacul viitor, este atât de mic şi de imperceptibil, încât comparându-l cu claritatea veacului viitor este inferior, cu atât mai mult cu cât imaginea oglinzii este mai obscură la vedere în comparaţie cu figura reală. De aceasta ne încredinţează şi fericitul Petru şi Ioan şi toţi ucenicii Domnului care, prin progresul continuu şi statornic şi îmbunătăţirea lor în viaţa prezentă, garantează că acea cunoaştere care se rezervă în viaţa viitoare este deopotrivă de excepţională ca şi în exemplul oglinzii."[3]

## *῾Ομοούσιος şi ὑπόστασις*

Termeni fundamentali ai teologiei creştine, οὐσία şi ὑπόστασις s-au situat în centrul dezbaterilor dintre arieni şi ortodocşi, dar, au constituit prilejul a numeroase polemici şi dezbateri şi printre teologii niceeni, în special între cei răsăriteni şi cei apuseni[4].

Termenul ὁμοούσιος[5] era sinonim[6] cu ὑπόστασις în vremea lui Origen şi a Sf. Athanasie. Această sinonimie este considerată a dura până la sinodul din 362 de la Antiohia[7].

Originea sa nu este atât filosofică pe cât gnostică, unde era aplicat la naşterea eonilor. Origen chiar îl respinsese ca eretic[8], deşi încercase, fără sorţi de izbândă, să impună o distincţie între el şi ὑπόστασις. Se impune treptat în teologie prin Dionisie de Alexandria, însă un sinod din 265 ţinut la Antiohia îl

1. Ef. 4, 13.
2. 1 Cor. 13, 11.
3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre credinţă* I-II, în *Scrieri,* partea a doua, p. 89-90.
4. Cf. Jörg Ulrich, *Nicaea and the West, Vigiliae Christianae*, nr. 51 (1997), p. 10-24.
5. Este un adjectiv format dintr-un alt adjectiv ὁμός – „de acelaşi fel, identic" şi substantivul οὐσία – „ceea ce îşi constituie propria substanţă, proprietate imuabilă, fiinţă stabilă, realitate neschimbabilă, adevărata natură, realitate primară, substrat, substanţă, esenţă, fire."
6. Faptul este explicabil prin sensul de „substrat" al lui ὑπόστασις, sens care îl asimila cu οὐσία.
7. Lucian Turcescu, „Prosopon and hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the epistles", *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 384.
8. Chiar dacă este nebiblic, termenul nu implică în nici un caz autonomizarea teologiei patristice în raport cu cea biblică, precum tendenţios s-a afirmat. Cf. Georgios Martzelos, *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică,* traducere Cristian-Emil Chivu, Editura Bizantină, Bucureşti, 2000, p. 27.

condamnă ca ambiguu și îl suspectează de tendințe modaliste.[1] Perioada sa de glorie va începe odată cu sinodul de la Niceea și cu opera teologică a Sfântului Athanasie. Trinitar la origine, termenul va fi aplicat din 451, odată cu Calcedonul și în hristologie[2]. Va fi atribuit în special relației dintre Primele Două Persoane Treimice de către Sfântul Vasile, acesta ezitând să-l aplice și Sfântului Duh, din pricina statutului său controversat. Sfântul Duh va fi numit ὁμότιμος „de aceeași cinstire" cu Tatăl și cu Fiul.

Termenul *deoființă* (ὁμοούσιος), deși adoptat de Sinodul de la Niceea din 325 și aprig contestat de arieni, a avut mari dificultăți în a fi unanim acceptat de mediile teologice ortodoxe. Chiar Sf. Vasile cel Mare afirmă răspicat că nu va accepta acest termen controversat decât după deplina și clara precizare a conținutului său. De altfel marele capadocian pare să prefere lui ὁμοοούσιος termenul de *întru totul neschimbat și pe deplin asemănător* (ἀπαραλλάκτως ὁμοίου), deoarece fără această precizare vocabula putea fi interpretată în sens subordinațianist.

Iată ce-i scrie ereticului Apolinarie într-o epistolă a cărei autenticitate a fost demonstrată în ultimii ani: „în al doilea rând, în legătură cu însuși cuvântul «de o ființă» (din pricina căruia cred că fac toate acestea, ponegrind adânc «ființa», pentru motivul că nu s-a găsit nici urmă de pasaje unde să fie vorba de el), fii bun și dă-mi cele mai largi explicații, spune-mi ce înțeles are, cum poate fi folosit corect în legătură cu ființe în care nu poate fi luat în considerare nici ca un gen comun suprapus, nici ca obiect material preexistent și nici ca ceva detașat dintr-o parte a primului în vederea celui de-al doilea. Cum ar trebui să zicem despre Fiul că-i deoființă cu Tatăl fără să credem în nici unul din conceptele pe care le numărăm? Consimte și dă-mi un răspuns mai amănunțit asupra acestei probleme. Iată, atât cât știu eu, părerea la care m-am oprit: tot ce acceptăm că formează «ființa» Tatălui trebuie să fie admis și pentru ființa Fiului. Prin urmare, dacă se spune despre ființa Tatălui că e o lumină înțelegătoare, veșnică, nenăscută, tot așa trebuie să spunem și despre ființa Fiului că e o lumină cugetătoare, veșnică, născută. Or *cuvântul «întru totul asemănătoare» pare a fi mai potrivit unei astfel de concepții, decât «deoființă».* De fapt, o lumină care nu se deosebește de altă lumină nici în plus, nici în minus, nu poate fi identică cu ea, pentru că fiecare din aceste două lucruri *există într-o*

1. „Modalismul" a fost o erezie antitrinitară care apare în Asia Mică și se dezvoltă la Roma, unde este propagată de Praxeas, către 190 p. Chr., de Noetus și apoi de Sabelie (către 200p. Chr.), de unde și numele de „sabelianism". Potrivit acestei concepții, Dumnezeu este o singură persoană și S-a revelat succesiv în trei forme sau modalități diferite (de aici și denumirea de *modalism*): forma Tatălui, Care a creat lumea și a dat Legea Veche; forma Fiului, Care a salvat lumea și forma Duhului. În acest fel, persoanele divine nu sunt distincte în mod real, ci sunt doar ipostaze, manifestări, numiri ale unei singure persoane divine, între Tatăl, Fiul și Duhul neexistând nici o deosebire. Astfel, Tatăl s-ar fi întrupat ca Hristos și ar fi pătimit (de aici și o altă denumire a ereziei, de *patripasianism*). Monarhienii au urmași și în vremurile moderne pe socinieni și antitrinitari sau unitarieni. (Cf. *Dicționar de teologie ortodoxă*, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, EIBMBOR, București, 1994).
2. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 259-260.

*individualitate specială a ființei*, ci este strict și exact asemenea ca ființă. Iată, dar, ce s-ar putea spune pe bună dreptate. Deci ori că ar trebui explicat ce înțeles au aceste noțiuni, ori să le lăsăm la o parte și să adoptăm altele mai potrivite."[1]

În *Epistola* 52, 3 se accentuează rolul termenului ὁμοούσιος de protecție împotriva teologiei modaliste: „și întrucât existau și atunci unii care ziceau că Fiul a fost adus din neființă la ființă, pentru a elimina această impietate, Părinții au adăugat termenul «de o ființă». Într-adevăr, unirea Fiului cu Tatăl e veșnică și continuă. Chiar și cuvintele anterioare arată că aceasta era credința acestor oameni. După ce au spus «Lumină din Lumină» și după ce au mărturisit că Fiul e «născut, iar nu făcut» din substanța ori din ființa Tatălui, ei au adăugat la aceste declarații cuvântul «de o ființă», vrând să arate prin aceasta că explicarea care s-ar da cuvântului «Lumină» pentru Tatăl s-ar potrivi și Fiului. Căci între o lumină adevărată. și altă lumină adevărată nu există nici o deosebire. De aceea, întrucât Tatăl e o lumină fără început, iar Fiul e o lumină născută, cu alte cuvinte, întrucât și unul e lumină și celălalt e lumină, Părinții anume au spus «de o ființă» pentru ca sa se vadă că și unul și celălalt se bucură de aceeași demnitate a firii și nu s-a spus «de o ființă» ca să se arate că cele două persoane sunt între ele ca frații, cum au gândit unii, ci deoarece cauza și ceea ce își ia începutul din ea sunt de aceeași fire, cu alte cuvinte sunt «de o ființă».

Același termen corectează și rătăcirea lui Sabelie, întrucât aceasta desființează identitatea ipostasului și introduce și noțiunea de persoană complexă. Căci deoființimea nu-i ceva ce se refera la sine însuși, ci e o raportare a unei realități la altă realitate. Prin urmare el precizează bine și după cuviință deosebirea dintre ipostasuri și evidențiază neschimbabilitatea firii. Când învățăm deci că Fiul este din ființa Tatălui, și anume că e născut, iar nu făcut, atunci nu trebuie să ne ducem cu gândul la niște înțelesuri trupești ale fenomenelor naturale. Căci ființa Tatălui nu a fost împărțită, așa încât de la Tatăl să treacă să ajungă și la Fiul, și nici nu se naște printr-un fel de curgere sau prin producere, așa cum se întâmplă cu pomii care rodesc, ci chipul nașterii dumnezeiești nu se poate explica și nici înțelege de către cugetarea omenească. E un semn de gândire nedemnă și senzuală să asemeni lucrurile veșnice cu cele stricăcioase și trecătoare[2] și să crezi că Dumnezeu se naște așa cum se nasc ființele trupești, câtă vreme în vederea dreptei credințe trebuie să cugetăm cu totul altfel, gândindu-ne că numai ființele muritoare se comportă așa, pe când, în cazul lui Dumnezeu Cel nemuritor, lucrurile stau cu totul altfel. Așadar, nici nu trebuie să tăgăduim nașterea dumnezeiască, dar când contemplăm pe Dumnezeu nu trebuie nici să ne întinăm cugetul cu noțiuni materiale."[3]

1. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 361, în: *Scrieri,* partea a treia (PSB 12), *op. cit.,* p. 619. Menționăm că am corectat o importantă eroare de traducere în textul evidențiat.
2. Nu există analogie între creat și necreat.
3. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 52, 2-3 în: *Scrieri,* partea a treia (PSB 12), *op. cit.,* p. 217-218.

Până în 370 Sfântul Vasile se va arăta reticent față de acest termen, dar, după hirotonia sa ca episcop al Cezareii va deveni un neabătut apologet al acestuia[1].

Celălalt termen ὑπόστασις[2] și corelativul său πρόσωπον[3] cunosc în opera *Împotriva lui Eunomiu* și în restul scrierilor basiliene o remarcabilă evoluție semantică, ajungând să-și cristalizeze treptat sensurile actuale. Astfel:

- ὑπόστασις;
- față, chip (*Împotriva lui Eunomiu* III, 7);
- personaj dramatic (*Împotriva lui Eunomiu* I, 2);
- persoană propriu-zisă (*Împotriva lui Eunomiu* II,20).
- πρόσωπον[4]
- substanță, subzistență, substrat (*Împotriva lui Eunomiu* I, 20) în acest punct este sinonim cu οὐσία;
- ceva care posedă subzistență, mai ales în expresia τρόπος τοῦ ὑπάρχεος (mod al ființării) (*Împotriva lui Eunomiu* I, 15), anticipând-o pe celebra: τρόπος τοῦ ὑπάρξεος (mod al existenței)
- substrat (*Împotriva lui Eunomiu* II, 4);
- persoană divină sau umană (*Împotriva lui Eunomiu* III, 3), dar cu corectivul absolut necesar de „persoană deplină, desăvârșită" (πρόσωπον τέλειον)[5], nu simplă mască, ori formă de manifestare ca la sabelieni.

Ezitarea Sfântului în a accepta termenul πρόσωπον numai după o decantare lentă a sensului se explică prin utilizarea acestuia în teologia sabeliană pentru a desemna modurile diferite de manifestare a unicei persoane divine. Mai mult, Sfântul se va strădui să demonstreze în *Epistola* 125, deși fără succes[6], că Sinodul de la Niceea[7] nu a folosit οὐσία și ὑπόστασις ca termeni sinonimi.

---

1. Anthony Meredith, *Capadocienii,* traducere de Constantin Jinga, București, Sofia, 2008, p. 203.
2. Este un derivat substantival al verbului ὑφίστημι„a așeza dedesubt, a opri, a da ființă, a cauza existența, a înlocui, a concepe, a așeza ca model, a făgădui, a se supune, a subzista, e exista," ὑπόστασις este un termen polisemantic: „ceea ce stă sub, suport, rezistență, sediment, durată, fundație, structură, subiect, temă, plan, scop, statornicie, curaj, substanță, existență actuală, realitate, natură reală, proprietate, posesiune." Observăm deja posibilitatea resemantizării termenului ca „mod de posesiune a substanței", resemantizare operată de Sf. Vasile cel Mare.
3. „Față, chip, mască teatrală, personaj dramatic, personalitate juridică." Abia teologia creștină îi va acorda acestui cuvânt sensul actual de „persoană", sau conform unei celebre definiții ulterioare „subzistența concretă a unei naturi raționale." Lumea antică nu a cunoscut nici conceptul nici valoarea autentică a persoanei umane, ori divine.
4. Cf. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 376 *sq*.
5. *Epistola* 52, 3.
6. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 383.
7. „Credem într-unui Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unui Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ. Care

Cu un remarcabil simț lingvistic, Părintele capadocian va observa că polemicile dintre apuseni și răsăriteni pe această temă se datorau insuficienței limbii latine care, nebeneficiind de un vocabular atât de vast, de rafinat și de apt pentru speculații metafizice, împrumuta din limba greacă pe οὐσία, transliterându-l *usia*[1]. În plus, latinii, în spirit strict niceean, mai identificau pe οὐσία cu ὑπόστασις, acuzându-i pe răsăriteni de înclinații sabeliene.

Sfântul Vasile a transferat echilibrul său proverbial din viața de zi cu zi și în abordarea relației dintre ființă și ipostas, înlăturând unitatea oarbă a ființei impersonale a monarhienilor și chiar a arienilor care, eliminând pe Fiul și Duhul lui Dumnezeu lasă în Dumnezeu o unică persoană. Acest Dumnezeu monopersonal întrucât este lipsit de relația eternă și interioară a iubirii este mai degrabă o natură impersonală[2]. Această natură divină nu precede însă Persoanele, ci există numai actualizată în Ele. Părinții răsăriteni vor sublinia neîncetat că nu există ființă neipostatică. Astfel, nu Calcedonul a introdus în cultura europeană noțiunea de persoană (Hans Urs von Balthasar), ci Părinții Capadocieni în veacul al IV-lea. Sfântul Vasile cel Mare, de altfel, a dezvoltat ca nimeni altul paradoxul existenței lui Dumnezeu ca Treime de Persoane real subzistente și ireductibile una la alta. Un Dumnezeu care nu este *părințime, fiime și sfințenie* neconfundate între ele nu este Dumnezeu adevărat.[3]

Această distincție dintre ființă și ipostas este prezentată foarte clar în *Epistola 38* a Sf. Vasile, care însă, după toate probabilitățile nu este autentică[4].

Contribuția Sfântului Vasile nu este însă deloc neglijabilă. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi poate fi gândită ca o comuniune a Firii divine generale și a unei caracteristici personale, *τρόπος τοῦ ὑπάρξεος* modul de existență și de posedare a ființei divine. Sfântul (Cf. *Epistola* 210) va remarca faptul că teologia niceeană urmează calea regală, ținând echilibrul între politeismul elenic și monoteismul strict și limitativ al iudaismului, la care subscriau și sabelienii. După 372, Sfântul va deveni tot mai sigur de ortodoxia și soliditatea formulei care se va impune de acum în teologia creștină: μία οὐσία, τρεῖς ὑπόστασεις[5].

În încheierea acestui capitol, pentru aprofundarea relației dintre *ființă* și *ipostas,* dăm din nou cuvântul Sfântului Vasile a cărui teologie vorbește mai

---

pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a suit la ceruri și iarăși va să vie să judece viii și morții. Și întru Duhul Sfânt. Iar pe cei ce zic: era un timp când Fiul nu era și că înainte de a se naște nu era și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau care spun că e din altă *ipostas (ὑπόστασις)* sau *ființă (οὐσία),* sau că Fiul lui Dumnezeu e schimbător ori neschimbător, pe aceștia Biserica Catolică și Apostolică îi anatematizează". (*Epistola* 125, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, *op. cit.*, p. 299).

1. În *Epistola* 236.
2. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile...*, p. 61.
3. Cele trei proprietăți personale fundamentale și distinctive ale Persoanelor divine asupra cărora va insista mereu marele capadocian: *nenaștere, naștere și purcedere.*
4. Aparținând fratelui Sfântului Vasile, Sf. Grigorie de Nyssa. Cf. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 379.
5. Nu trebuie ignorată însă valoroasa, fundamentala, dar uneori ignorata contribuție a marelui „Origen al Apusului", Tertulian, privitoare la *una substantia, tres personae.*

clar, mai expresiv și mai profund decât orice discurs teologic modern: „«ființa» și «persoana» se deosebesc atât de mult una de alta pe cât se deosebește generalul de particular, cum e de pildă cazul cu ființa vie a unei mulțimi de oameni sau numai a unui individ singuratic. De aceea mărturisim că există o singură ființă[1] în divinitate, pe câtă vreme în categoria existențelor particulare nu facem nici o deosebire, doar să considerăm persoana ca ceva particular, așa că despre Tatăl, despre Fiul și despre Duhul Sfânt dobândim o noțiune precisă și limpede.

Pentru că dacă nu contemplăm notele specifice ale fiecăruia, cum sunt *paternitatea*, *filiația* și *sfințirea*, ci mărturisim pe Dumnezeu după însușirea generală a ființei, atunci nu-i cu putință să explicăm în mod sănătos credința. Trebuie dar să adăugăm ființei ceea ce-i comun tuturor celor trei persoane, exprimându-ne crezul în felul următor: dumnezeirea comună, paternitatea e ceva specific, iar împreunându-le pe amândouă spunem: cred în Dumnezeu--Tatăl. Tot așa trebuie să procedăm și când vom mărturisi despre Fiul, împreunând ceea ce-i general cu ceea ce-i particular și când putem spune: cred în Dumnezeu--Fiul. Și tot așa vom mărturisi și despre Duhul Sfânt, făcând legătura între general și particular spunând: cred și într-un Duh Sfânt dumnezeiesc. Așa că peste tot devine clar că în mărturisire se păstrează unitatea în divinitate pe de o parte și specificul persoanelor prin separarea însușirilor atribuite fiecăreia, pe de altă parte. Iar cei care zic că ființa și ipostasul ar fi unul și același lucru, vor trebui să mărturisească cum că numai fețele sau persoanele sunt diferite și dacă vor refuza să mărturisească existența a trei ipostasuri, atunci va apărea clar că ei nu se rușinează a urma învățătura urgisită a lui Sabelie care nu caută să distingă în mod corect noțiunea de persoană de cea de ființă, ci susține că există una și aceeași persoană, care apare după necesitate sub înfățișări diferite."[2]

Marea dificultate pe care au depășit-o Sfinții Părinți și în special capadocienii a fost lipsa unor termeni și a unor noțiuni ca *eu, conștiință, subiect, interioritate reciprocă* etc. În plus se loveau de mari greutăți în a dezvolta teologia creștină personalistă în categoriile exclusiv substanțialiste ale filosofiei grecești.[3] Cu toate acestea soluțiile oferite de ai rămân, actualizate după împrejurări, universal și perpetuu valabile.

## Concluzii

Acest studiu nu și-a propus să epuizeze, ci doar să traseze câteva din principalele coordonate ale problematicii raportului dintre teologie și limbă și să înfățișeze câteva dintre concepțiile Sfântului Vasile cel Mare privitoare la acest raport.

---

1. Și în cazul acestui termen se cuvine discernământ deoarece limba română *ființă* înseamnă pe lângă „esență, substanță, existență" și „viețuitoare, creatură".
2. *Epistola* 236, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, *op. cit.,* p. 491-492.
3. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 96.

Tema relației dintre experiența religioasă și lingvistică constituie încă un subiect pasionant. În concepția Sf. Vasile, nu este posibil să vorbim despre o limbă divină, deoarece Dumnezeu transcende orice limbaj. Totuși ne-a dăruit limba, dar nu pentru a cunoaște lucrurile și pe Dumnezeu în ființa lor, ci pentru a dispune de un mijloc eficient de comunicare între noi și pentru facila transmitere a cunoștințelor și dorințelor umane. Limba este mai mult un dar al milostivirii divine decât un instrument de cunoaștere a adevărului.

Problematica terminologiei teologice a fost astfel soluționată încă din veacul al IV-lea de către Părinții Capadocieni, în special de *Împotriva lui Eunomiu* a Sfântului Vasile cel Mare. S-a afirmat cu claritate că termenii teologici nu reflectă ființa divină sau adevărul lucrurilor ci consemnează o experiență religioasă concretă a omului care ajunge în contact cu energiile necreate ale lui Dumnezeu. Ființa Sa nu poate fi cunoscută, cunoașterea fiind posibilă doar la nivel interpersonal, ca relație vie și comuniune de iubire și rugăciune.

Termenii teologici sunt convenționali, indicativi ai însușirilor sau atributelor divine și semnificativi pentru lucrarea energiilor necreate în lume. Între limbă și adevăr nu există nici o analogie[1]. Părinții au dovedit ca false concepțiile analogiste de sorginte platonică și aristotelice. Numele nu descriu ființa lucrurilor, așadar semnificantul nu trimite către esența referentului, ci descrie existența și atributele acestuia condensate și cristalizate în semnificat care constituie un concept viabil și realist. Cu toate acestea semnificatul nu se poate transforma într-un instrument gnoseologic. Precum va spune marele patriarh al Bizanțului, Sf. Fotie, numele nu susțin, „ci sunt tangente la existență."[2]

Cu toate acestea termenii teologici, deși convenționali și relativi, sunt totuși inspirați de către Duhul Sfânt, călăuzind și îndemnând către experiențe religioase similare celor al căror conținut îl reflectă. Totodată au și rolul de a norma și verifica autenticitatea și ortodoxia unor astfel de experiențe. Definițiile dogmatice „încadrează experiența personală în experiența și viața comună a Bisericii."[3]

Apofatismul cunoașterii divine și apofatismul teologic se întâlnesc în experiența vie a creștinului aflat în comuniune cu Dumnezeu, unit prin har cu „structura supremei iubiri", Sfânta Treime. Creștinismul, nu stă, potrivit Sf. Grigorie Teologul în cuvinte, ci în realități vii, iar mentorul său Sf. Vasile afirmă cu claritate că scopul teologiei nu este speculația ca scop în sine, ci mântuirea sufletului: „să lăsăm deoparte, așadar, această căutare indiscretă [a ființei divine] ca fiind imposibil de atins și să ne supunem sfatului simplu al Apostolului care ne spune: *trebuie să credem mai întâi că Dumnezeu există și că se face răsplătitor celor ce îl caută cu sârguință.*[4] Căci nu trebuie să iscodim

1. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 46.
2. *Apud* Nikos A. Matzoukas, *op. cit.*, p. 246, n. 266.
3. Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii,* traducere de Ierom. Ignatie (Ilie) și Uliniuc Ionuț Dumitru, Sofia, București, 2009, p. 59.
4. Evr. 11, 6.

ceea ce este [Dumnezeu], ci să [aducem] mărturie că El este şi că ne pregăteşte mântuirea. Aşadar, a fost dovedit că fiinţa lui Dumnezeu este în întregime de necuprins pentru mintea omenească şi cu totul inefabilă."[1]

## Bibliografie selectivă

### *Ediţii româneşti ale operei Sf. Vasile cel Mare*

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea întâia, traducere, introducere şi note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a doua, traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea a treia, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

### *Dicţionare şi enciclopedii*

*A Dictionary of Christian Biography and literature,* Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911.

*A Greek and English Lexicon,* compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford Clarendon Press, 1996.

*A Patristic Greek Lexicon,* G.W.H. Lampe, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.

*A Dictionary of Christian Biography and literature,* Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911.

*Dicţionar de teologie ortodoxă,* Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Bucureşti, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.

*Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu,* Remus Rus, Bucureşti, Editura Lidia, 2003.

*Dictionnaire grec-francais,* A. Bailly, Paris, Hachette, 1991.

*Mic dicţionar al ereziilor evului patristic,* Conf. Dr. Sergiu Tofan, Galaţi, Partener, 2003.

### *Lucrări*

Bernardi, J., *La prèdication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire,* Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

Bota Ioan M., *Patrologia,* Cluj Napoca, Casa de Editură „Viaţa creştină", 1997.

Campbell, James Marshall A. M., *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great,* vol. II, Catholic University of America, Washington D.C., 1922.

1. *Împotriva lui Eunomiu* I, 14.

Cizek, Eugen, *Istoria literaturii latine,* Bucureşti, Societatea „Adevărul", 1994, vol. II.
Coman, Ioan G., *Probleme de literatură şi filosofie patristică,* Bucureşti, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
Idem, *Patrologia*, Dervent, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
Cook, J.G., *Interpretation of New Testament in Greco-Roman Paganism,* Tübingen, 2000.
Gilson E., *Filosofia în Evul Mediu,* traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia orodoxă,* traducere de Lidia şi Remus Rus, Bucureşti, Sofia, 2006.
Louth, Andrew, *The Cambridge History of Early Christian Literature,* Cambridge University Press, 2008.
Martzelos, Georgios, *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică,* traducere Cristian-Emil Chivu, Bucureşti, Editura Bizantină, 2000.
Matzoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine,* traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman şi Nicuşor Deciu, Bucureşti, Editura bizantină, s.a.
Meredith, Anthony, *Capadocienii,* traducere de Constantin Jinga, Bucureşti, Sofia, 2008.
Moreschini Claudio, Norelli Enrico, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, vol. 2, tomul I, Iaşi, Polirom, 2004.
Papadopoulou, Stilianou G., *Teologie şi limbă. Teologie experimentală. Limbă convenţională,* traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, Craiova, Editura Mitropoliei Moldovei, Craiova, 2007.
Quasten, Johannes, *Patrology,* Allen, Texas, Christian Classics, a division of RCL, 1959.
Rousseau, Philip, *Basil of Caesareea,* University of California Press, Berkeley, 1994
Sesboué, Bernard, introducere la Basile de Césareé, *Contre Eunome,* col. „Sources Chretiénnes", no. 299, tome I, Paris, Èditions du Cerf, 1982.
Timothy, H.B., *Early Christian Apologists and Greek Philosophy,* Assen, Van Gorcum&Comp.B.V.- 1973.
Tixeront, J., *Precis de patrologie,* Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942.
Voicu, Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin, Dumitraşcu, Preot Prof. Univ. Dr. Nicu, *Patrologie,* Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
von Campenhausen, Hans Frieiherr, *Părinţii greci ai Bisericii*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Humanitas, 2005.
Yannaras, Christos, *Adevărul şi unitatea Bisericii,* traducere de Ierom. Ignatie (Ilie) şi Uliniuc Ionuţ Dumitru, Bucureşti, Sofia, 2009.
Idem, *Abecedar al credinţei,* traducere de Constantin Coman, Bucureşti, Editura Bizantină, 1996.
Wolfson, H. A., *The philosophy of Church Fathers: faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press, 1976.

## *Articole şi studii*

Bartelink, G. J. M., *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique,* în "Vigiliae Christianae", nr. 17 (1963), p. 85-104.
Chifăr, Nicolae *Contribuţia Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian,* în „Studia Basiliana", vol. I, Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 251-264.

Danielou, Jean, „Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle", *Revue des études grecques*, p. 412-432.
Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică ?* traducere de George Bondor și Claudiu Tipurită, Iași, Polirom, 1997.
Hanson, R. P. C., „Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", *Vigiliae Christianae*, vol. 22. No. 4 (Dec. 1968), p. 241-255.
Pouchet, Jean Robert, „Les 366 letters de Saint Basile : son millieu et ses activités", *Studia Patristica*, 27, Peeters Press, Leuven. 1993, p. 100-105.
Robertson, David G., „Basil of Caesareea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions", *The Clasical Quarterly*, New Series, vol. 53, no.1 (may 2003), p. 167-174.
Idem, „Stoic and aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea", *Vigiliae Christianae*, 52, 1998, p. 393-417.
Stăniloae, Pr. Dumitru, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile „Împotriva lui Eunomiu"*, în : *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 82-100.
Idem, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare,* în : *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 57-82.
Turcescu, Lucian, „Prosopon and hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomiu* and the epistles", în *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 374-395.
Ulrich, Jörg, „Nicaea and the West", *Vigiliae Christianae*, nr. 51 (1997), p. 10-24.
Vandenbusche, E., „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius", *Revue d'histoire ecclesiastique*, 40 (1944-1945), p. 47-52.

LIVIU PETCU

# Conceptul de *epectază*. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul

## Sfântul Grigorie de Nyssa – *Luceafărul Nyssei* și *Părinte al Părinților*

Sfântul Grigorie de Nyssa[1] este recunoscut drept cel mai onorat dintre Părinții niceeni, pe drept cuvânt numit „Părintele Părinților" sau „Luceafărul

1. Sfântul Grigorie de Nyssa s-a născut în jurul anul 335 în Cezareea Capadociei, din acei minunați părinți creștini, Vasile și Emilia. Din cei zece copii ai lor, trei (Vasile, Grigorie și Petru) au ajuns episcopi, iar o soră, Macrina, a fost un model de viață sfântă. Fire mai retrasă și cu o sănătate mai șubredă, a primit educația și instrucția elementară în familie, îndeosebi de la sora sa Macrina și de la fratele său Vasile, pe care-l cinstea în chip deosebit numindu-l *tatăl şi învăţătorul* său – *πατήρ χαί διδάσχαλος* (*Scrisoarea* 13) și pe care-l compara cu Moise, cu Samuel, cu Ilie, cu Ioan Botezătorul și cu Pavel. El nu numai că numește pe fratele său, Vasile, „părintele și învățătorul" său și al fratelui său mai tânăr, Petru, ci declară că n-a avut alt *învăţător* decât pe Vasile. A citit enorm în biblioteca fratelui său, fiind atras în chip special de clasicii greci, nesimțind la început – spre supărarea mamei sale, Emilia –, o atracție prea mare spre creștinism. Când a murit tatăl său, Vasile retorul, el a continuat să trăiască la „umbra familiei" și sub protecția averii părintești, refuzând chiar să-și aleagă o profesie. Și-a completat cultura prin legătura sa cu Libaniu și cu alți oameni de seamă ai timpului. Grație atmosferei din familie, Grigorie a îndrăgit Biserica și a ajuns chiar până la rangul de citeț în ierarhia inferioară, dar apoi fu atras de scrierile filosofice necreștine și voia mai bine să fie numit „retor, decât creștin" (*Scrisoarea* 11). Pentru motive pe care nu le cunoaștem bine, el s-a depărtat de Biserică, a devenit profesor de retorică și s-a căsătorit. La anul 385, Sfântul Grigorie de Nazianz îl mângâie pe Sfântul Grigorie de Nyssa pentru moartea soției sale, Teosevia, „soție de preot cu adevărat sfântă" (*scrisoarea* 197). Dar se pare că cei doi se despărțiseră cu mult înainte, prin bună înțelegere, îmbrățișând amândoi viața monahală, căci încă în scrierea sa *Despre feciorie,* alcătuită la 370 sau 371, la îndemnul fratelui său Vasile (devenit episcop la 370), își exprimă regretul că n-a rămas necăsătorit ca să poată ajunge „la culmea fecioriei". La această convingere și la hotărârea pentru viața de monah trebuie să fi ajuns amândoi soții cu destul timp înainte de alcătuirea scrierii *Despre feciorie* (poate cu mulți ani înainte). Timpul acesta l-a petrecut Sfântul Grigorie la mănăstirea Iris, din Pont, unde Sfântul

Nyssei"[1]. Face parte din „treimea capadociană", alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz sau Teologul. Cei trei Capadocieni reprezintă „o

---

Vasile se retrăsese dinainte de 358. De acolo l-a scos Sfântul Vasile, după cât se pare, spre sfârșitul anului 371, și l-a așezat în scaunul de episcop de Nyssa. A stat aici aproximativ 10 ani, până în 371. În acest an a fost pus de Vasile episcop în Nyssa, un orășel din dioceza metropolitană a Cezareii din Capadocia, împotriva voii sale și mai mult silit: *κατὰ πάσαν ἀνάγχην ἐχβιασθείς*. Ca episcop, Sfântul Grigorie n-a mulțumit exigențele administrative și misiunile de politică bisericească ale fratelui său. Dacă Sfântul Grigorie făcea figură de diplomat mediocru, în schimb el era foarte învățat și de o credință profundă. Bunătatea lui dusă până la naivitate i-a pricinuit de fapt unele greutăți nu numai lui, ci și fratelui său, Vasile. Pentru a scăpa de el, arienii i-au înscenat vina de a fi delapidat niște bunuri bisericești. În iarna lui 375/376, pe baza unor acuze calomnioase, a fost luat din oraș de o gardă militară din ordinul conducătorului politic arian din Cezareea Capadociei, și la intervenția acestuia, după ce Sfântul Grigorie evadase de sub escortă, un sinod de episcopi, ținut la Nyssa în absența sa, l-a scos din scaun. Dar comunitatea i-a rămas credincioasă. După moartea împăratului arian Valens, întâmplată în august 378, Sfântul Grigorie se putu întoarce în orășelul său, populația pregătindu-i o primire triumfală.

După moartea fratelui său Vasile, Sfântul Grigorie se prezintă ca unul dintre apărătorii cei mai autorizați ai Ortodoxiei în Asia Mică. În octombrie 379 luă parte la un sinod din Antiohia, care s-a ocupat în mod principal de erezia apolinarismului. Sinodul îi încredințează misiunea de inspector bisericesc în Pont, Palestina și Arabia. În aprilie 380, avu să prezideze o alegere de mitropolit în Sevaste din Armenia Mică. Spre cea mai mare surpriză a sa, votul îl desemnă ca mitropolit și cu toate că protestă și voi să plece în orășelul său, fu reținut în această slujbă aproape cu sila. De-abia după câteva luni se putu întoarce iarăși *în cortul său*, în Nyssa.

Talentul oratoric și știința teologică ale Sfântului Grigorie au fost apreciate superlativ la Sinodul II Ecumenic (381) unde el a fost proclamat *stâlp al Ortodoxiei.* La Sinodul II ecumenic din 381 (Constantinopol), Sfântul Grigorie participă ca unul din teologii de mare autoritate. În scopul îndeplinirii hotărârilor Sinodului, un decret al împăratului Teodosie, din 30 iulie 381, dispunea ca toți ereticii din eparhiile Pontului, care nu se aflau în comuniune cu episcopii Heladie din Cezareea, Otreius din Melitine (Armenia Mică) și Grigorie de Nyssa, să fie expulzați.

Sfântul Grigorie mai veni după aceea de câteva ori la Constantinopol. Renumele de care se bucura ca orator a făcut ca Sfântul Grigorie să fie chemat să rostească numeroase necrologuri, printre altele pe acelea la moartea prințesei Pulheria (în iulie 385 sau 386) și la moartea împărătesei Flacilla, moartă la scurt timp după fiica ei. Știm că el a luat parte și la un Sinod de la Constantinopol, în 394. După această dată nu se mai știe nimic despre el. A murit probabil în 394 sau 395. După aceea nu se mai amintește numele lui. Probabil a murit chiar în 394. Biserica a rânduit ca dată de pomenire a lui, ziua de 10 ianuarie.

Schița aceasta biografică am alcătuit-o consultând următoarele scrieri: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie,* Sfânta Mănăstire Dervent, 2000; Preot Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine,* vol. II, Editura Moldova, Iași, 1996; Preot Prof. D. Stăniloae, *Introducere,* col. „Părinți și Scriitori bisericești" (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie. Manual pentru Seminariile teologice*, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 2004; Johannes Quasten, *Patrology,* volume III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960; Hans Freiherr Von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005.

1. Sarah Coakley, *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Wiley-Blackwell, 2003, p. 7.

splendidă constelație pe firmamentul Bisericii din Capadocia. S-a spus că, în această trinitate, sunt concentrate toate razele acelei strălucite epoci a creștinătății"[1]. Sfântul Vasile s-a distins ca om de conducere, Sfântul Grigorie de Nazianz ca orator, iar Sfântul Grigorie de Nyssa mai mult ca gânditor, fiind și filosoful cel mai metodic dintre ei, depășindu-i prin puterea sa de speculație. Putem spune, pe drept cuvânt, că, „dintre cei trei mari Capadocieni, Vasile era cel practic, Grigorie din Nazianz, vorbitorul și scriitorul, iar Grigorie de Nyssa, gânditorul"[2]. Sfântul Grigorie de Nyssa este renumit ca unul dintre marii teologi mistici ai Antichității, sau chiar ca fondatorul teologiei mistice în cadrul Bisericii. Sfântul Maxim Mărturisitorul îl numește dascăl ecumenic *ὁ τῆς οἰχουμένης διδάσχαλος*[3], iar Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea îl menționa pe Sfântul Grigorie de Nyssa ca fiind „numit de toată lumea Părinte al Părinților"[4].

Cu toate acestea, renumitul patrolog romano-catolic englez, Anthony Meredith, profesor de patrologie la *Colegiul Heythrop* din Londra, este de părere că este indubitabil faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa nu a ocupat niciodată în mințile contemporanilor săi din Imperiul Roman târziu, ori chiar ale tuturor teologilor Răsăritului și Apusului, aceeași poziție care a fost ocupată de fratele său, Vasile, sau de prietenul lor comun, Grigorie de Nazianz. *Acta Sanctorum* i-a atribuit ziua de 9 mai ca zi a sărbătoririi, dar, în afară de aceasta, spre deosebire de contemporanii săi, nu posedă o zi de sărbătoare universală în calendarul roman modern, fiind celebrat împreună cu ceilalți doi capadocieni pe 2 ianuarie. În tradiția greacă, este comemorat la 10 ianuarie, deși nu se celebrează o liturghie specială la această dată. Din contra, 25 ianuarie se bucură de o solemnitate mai profundă, ca sărbătoarea Sfântului Grigorie Teologul. Nici nu a fost canonizat în același grad ca Sfântul Vasile sau celălalt sfânt Grigorie. Aceștia doi, împreună cu Sfântul Atanasie și Sfântul Ioan Gură de Aur, au devenit Marii Părinți Răsăriteni, asemănător celor patru Părinți latini, Ambrozie, Augustin, Grigorie și Ieronim[5].

Sfântul Grigorie de Nyssa nu a fost un legiuitor monastic, precum Sfântul Vasile. Nu a atins niciodată faima ortodoxă care l-a condus pe Sfântul Grigorie de Nazianz la titulatura de *Teologul*, deși împăratul Teodosie, după cum am văzut, l-a numit comisar pentru dioceza civilă a Pontului, pentru a supraveghea implementarea decretelor de la Constantinopol. În mod evident, învățătura sa origenistă asupra *apokatastasis*-ului nu ridicase încă suspiciuni.

Îndrăzneala sa speculativă și așa-zisa îndatorare a sa mai puternică față de tradiția platoniciană l-au transformat în subiectul fascinației multora. Îndatorarea

1. Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908, p. 274.
2. *Ibidem*, p. 280.
3. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. XCI, col. 161A.
4. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris/Leipzig, 1902, tom XIII, col. 293.
5. Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa*, în col. „The Early Church Fathers", edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999, p. 129.

sa formală indubitabilă, în *Despre facerea omului* și *Despre suflet și înviere*, față de Platon, cu ale sale *Timaeus* și *Phaedo,* și dependența sa formală față de *Symposium* al lui Platon, în a sa *Despre feciorie* și *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, surclasează de departe tot ce există pe aceeași linie în scrierile Sfântului Vasile sau Grigorie de Nazianz, ale Sfântului Atanasie cel Mare sau Hrisostom.

Ca o ironie, Occidentul posedă acum texte mai valoroase ale Sfântului Grigorie de Nyssa decât ale oricăruia dintre cei doi capadocieni, un avantaj pe care îl datorează activităților întreprinse de Werner Jaeger și succesorii săi, iar acest fapt l-a transformat pe Sfântul Grigorie în subiectul unui număr mare de scrieri ulterioare.

Parte din natura interesantă a Sfântului Grigorie în calitatea sa de scriitor rezidă în faptul că ne constrânge să ne punem aceleași întrebări despre caracterul său literar, originalitatea și consecvența sa, pe care ni le punem în fața oricărui autor mare. Ne întrebăm, care este *esența* lui, ce îl distinge de alți autori ai aceleiași perioade sau ulterioare și, în ultimă instanță, cea mai dificilă întrebare, de ce este important sau interesant pentru noi acum? Sfântul Grigorie aparține, într-adevăr, unei lumi și unui climat intelectual foarte diferit de al nostru. El a trăit într-o perioadă când învățăturile fundamentale ale creștinismului reprezentau creuzetul formării intelectuale. Misterul Sfintei Treimi și anume legătura ce există între cele trei persoane dumnezeiești: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dumnezeirea Sfântului Duh, cel puțin până la 381, urmau a fi definite și, erau, în secolul al IV-lea, subiectele unor dezbateri vii, care ni se par stranii.

Din nou, valoarea înțelepciunii antice, filosofiile lui Platon și Aristotel, reprezenta un subiect ce reclama analiza. Cât de mult din această valoare ar putea fi încorporat în schema creștină a lucrurilor, fără a periclita nucleul credinței? Unele dintre aceste probleme, deși nu toate, par străine, pentru epoca noastră, deși nevoia de a găsi un *modus vivendi* cu noile descoperiri științifice și filosofiile mai empirice de acum încă provoacă Biserica. S-ar putea ca studierea alinierii gândirii Sfântului Grigorie la epoca sa să poată arunca ceva lumină asupra modului în care am putea și noi atinge un astfel de echilibru, cu epoca noastră, în multe moduri, foarte diferită.

Sfântul Grigorie este un bun exemplu al modului în care un creștin adevărat, care este și un reprezentant al epocii sale, a răspuns la provocări atât particulare, doctrinare și de altă natură. Trebuie considerat marele Capadocian un orator, sau un gânditor și filosof, și sunt oare aceste roluri mutual exclusive? Interesul extensiv manifestat pentru el de oamenii de știință de toate facturile religioase indică faptul că este, într-un sens, o persoană serioasă, neputând fi catalogat ca un teolog de categorie ușoară. Învățătura spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa a atras din ce în ce mai multă atenție în ultimii ani, atât în Occident, cât și la noi.

Este atât un orator, utilizând limbajul pentru a convinge, cu maximul capacității sale, fiind, în același timp, o figură serioasă, care are credința că trebuie să trateze astfel de subiecte serios. Este un orator, dar numai până la un punct. Și trebuie să ne amintim că anumiți oratori distinși, cum ar fi Maxim

din Tyre în secolul al II-lea, au devotat un spațiu larg în *Διαλέξει* lor discuției asupra problemelor filosofice.

Din nou, după cum am văzut, Sfântul Grigorie va utiliza uneori argumentele lui Origen și ale Sfântului Vasile. Chiar și așa, nu este doar un copiator fidel al punctelor lor de vedere. Arhipăstorul Nyssei este un tradiționalist în privința respectului pentru marile personaje creștine ale trecutului, dar are și o părere proprie. Din acest punct de vedere, dacă nu și din altele, relația sa cu Origen nu este mult diferită de relația lui Plotin cu Platon. Un admirator respectuos, dar cu păreri personale.

Mai relevant, totuși, ar fi să răspundem la întrebarea dacă această originalitate și contribuție deosebită a sa la teologie poate fi canalizată în încercarea sa de a-și remodela platonismul moștenit pentru a-l transforma într-un vehicul pentru exprimarea unei viziuni creștine. Sfântul Grigorie credea că acestea sunt probleme importante, demne de o atenție sporită. A-l trata doar ca pe un simplu scriitor spiritual înseamnă a uita că Sfântul Grigorie era, mai presus de toate, un teolog, după cum proclamă o mare parte din lucrările rămase de la cel ce a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit[1].

Teologul romano-catolic Hans Urs von Balthasar, care îl numește pe Sfântul Grigorie de Nyssa „cel mai profund filosof grec al erei creștine, mistic", și „poet incomparabil"[2] arată că unii teologi catolici îl citează la fel de frecvent în studiile lor ca pe Fericitul Augustin[3]. Continuând, același teolog precizează ideea pe care am menționat-o deja la începutul acestui studiu: „Mai puțin strălucitor și fecund ca maestrul său Origen, mai puțin cultivat decât prietenul său Grigorie de Nazianz, mai puțin practic decât fratele său, Vasile, el îi depășește însă pe toți aceștia prin profunzimea gândirii sale[4]".

Cel mai speculativ Părinte bisericesc din veacul al IV-lea, Sfântul Grigorie de Nyssa este un teolog cu o gândire profundă și o mare putere de sistematizare și expunere a ideilor. Și nu numai atât, ci el este remarcabil pentru originalitatea sa, ideile sale inovatoare, pentru faptul că a întrebuințat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că „a sprijinit învățătura sa pe datele Sfintei Scripturi, care nu contrazic rațiunea, ci se armonizează cu ea"[5]. Așa cum sublinia și părintele profesor Ioan G. Coman în manualul său de *Patrologie*[6], Sfântul Grigorie are meritul de a fi sistematizat elementele teologiei de până la el și de a fi dat formule sau demonstrații filosofice unora din adevărurile de

1. *Ibidem*, p. 129 *sq.*
2. Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée : essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988, p. XV.
3. *Ibidem*, p. XV.
4. *Ibidem*, p. XV-XVI.
5. F. Cayré, *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Sociéte de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et cie, Éditeurs Pontificaux Paris –Tournai-Rome, 1927, p. 414.
6. Am făcut referință la acest manual atunci când am înșirat lista lucrărilor folosite pentru alcătuirea biografiei Sfântului Grigorie de Nyssa.

credință. El are, de asemenea, meritul de a fi lăsat Bisericii un tratat sistematic de doctrină: *Marele cuvânt catehetic*, după tratatul lui Origen, *Περί ἀρχών*.

## Ce este *epectaza* și câteva referințe asupra acesteia din opera Sfântului Grigorie. Diverse interpretări ale teologilor occidentali cu privire la concept.

Una dintre constantele gândirii Sfântului Grigorie este tensiunea dorinței neîncetate după cunoașterea necuprinsului dumnezeiesc, incapacitatea de a putea ajunge la capătul cunoașterii acestui necuprins, totodată omul cunoscându-și propriile limite. Sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-o continuă și fără oprire mișcare ascendentă pe scara virtuților către treptele superioare ale plenitudinii harului, până la îndumnezeire. Acest urcuș (*ἀνάβασις*) este elanul către Dumnezeu ce presupune eliberarea de patimi și o creștere spirituală spre „măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efes., 4, 13). Este vorba de doctrina epectazei (*ἐπέκτασις, εως* – întindere, urcuș, alungire[1]) ce este una dintre contribuțiile majore ale Sfântului Grigorie de Nyssa la istoria gândirii, împreună cu un accent diferit asupra dimensiunilor sociale ale iubirii și comuniunii sfinților. Această învățătură dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa, constituie unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii marelui capadocian. „În timp ce numeroși teologi greci au descris tinderea sufletului spre Dumnezeu, utilizând chiar și cuvântul *epectază*, pornind de la participiul folosit de Pavel în Filip., 3, 12-13, Grigorie este original prin aceea că a susținut că țelul suprem al omului este, în el însuși, un progres neîncetat"[2]. Epectaza este un progres neîncetat în virtute și cunoașterea lui Dumnezeu, căci viața creștină presupune un urcuș continuu spre desăvârșirea a cărei hotar este nehotărnicirea. Cu alte cuvinte, singura limită a perfecțiunii este faptul că nu are nici o limită. Potrivit acestei învățături, sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-un continuu urcuș către treptele superioare ale plenitudinii harului. Îndumnezeirea omului, aici pe pământ, ca și în veșnicie, implică un progres permanent și o întindere fără sfârșit. Este și o formă de stabilitate, căci sufletul este fericit, participând la Dumnezeu, dar și o continuă mișcare ascendentă, fără limite, către înălțimi, căci orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară și astfel sufletul se aprinde mereu de dorința de a urca mai sus. Este o dorire continuă, în afara oricărei saturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, Acesta dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită dintre ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este (...)"[3].

1. Cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français,* rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 2000, p. 731.
2. Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some logical Implications", *Studia Patristica*, vol. 37, Peeters Leuven, 2001, p. 288.
3. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris,1944, p. 305-307.

Cuvintele Sfântului Apostol Pavel referitoare la întinderea spre ce îi stă dinainte se asociază la uitarea realizărilor din trecut (Filip. 3, 13). Binele care este superior celui deja atins reține atenția celor care participă la el, nepermițându-le să se întoarcă spre trecut; bucurându-se de ce este mai bun, amintirea lor despre lucrurile inferioare este ștearsă. Când Sfântul Pavel prezintă corintenilor viziunea sa măreață, își pune sub semnul întrebării natura umană, adică, dacă se află în trup. El consideră că nu și-a atins țelul, dar se întinde (tânjește) după ce se află în fața lui, uitând ce a trecut pe lângă el (Filip. 3, 13-14). După ce aude misterele de nedescris ale paradisului, Pavel încă va continua să se urce și nu încetează nicicând să acceadă. Nu a permis niciodată binelui deja împlinit să-i limiteze dorința, căci sufletul care îl caută pe Dumnezeu și care înțelege că dorința pentru iubire nestricăcioasă aduce întotdeauna o nouă dorință pentru transcendent, nu este niciodată astâmpărată de sațietate. Orice este măreț și minunat pare inferior în comparație cu ceea ce îi urmează, din moment ce ceea ce descoperă mirele[1] este mai minunat decât descoperirile ei de dinainte. Orice început deschide un drum spre un alt început. Fiecare treaptă atinsă permite urcușul la o altă treaptă. Iar fiecare treaptă e un nou început, pentru că nici una nu mulțumește pe deplin sufletul și nici nu e ultima. Astfel, Pavel a murit în fiecare zi (1 Cor. 15, 13) pentru că, în toate momentele, el s-a împărtășit de o nouă viață, fiind mort pentru trecut și uitând lucrurile anterioare.

Următoarea listă de referințe conține conceptul de *epectază*. Nu a stat în intenția noastră ca această listă să fie exhaustivă, ci doar un mijloc pentru a demonstra modul în care Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează acest termen, care se traduce prin *a (se) întinde spre înainte, spre cele de sus*, în sensul de a atinge un țel. Așa cum am precizat câteva rânduri mai sus, epectaza este cel mai bine înțeleasă în contextul Filip. 3, 12-13, din care Sfântul Grigorie citează frecvent: „Fraților, nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând (*ἐπεκτείνομαι*) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus". Acest text revine mereu în scrierile Sfântului Grigorie, cu precădere acolo unde dezvoltă această idee de progres perpetuu spre cele mai înalte. Sfântul Grigorie nu vorbește niciodată de experiențele religioase ca fiind ale sale. Însă, nu ne putem aștepta, în cazul lui, să regăsim vreo experiență care să nu fie colorată de trăirea lui. Această viziune spre viitor a vieții creștine se situează în nucleul teologiei Sfântului Grigorie asupra progresului spiritual, în aceea că reprezintă o mișcare de perpetuă ascensiune spre Dumnezeu, Care este imuabil. Cu adevărat, implicațiile acestei faimoase teorii asupra progresului etern, epectaza, sunt impresionante: conform Sfântului Grigorie, nu există o viziune finală binecuvântată a lui Dumnezeu. În timp ce sufletul ia contact direct cu divinul

1. Referire la opera *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* a Sfântului Grigorie de Nyssa.

și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă totală a lui Dumnezeu. Pentru el, „sufletul nu ajunge niciodată la uniunea cu Dumnezeu; nu există extaz final. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă în adâncimi și mai adânci[1]. Convingerea Sfântului Grigorie de Nyssa este că drumul celui care are în suflet dorința de a urca spre cunoașterea lui Dumnezeu nu are hotar[2]. Tinzând să-L cunoască, omul nu va reuși aceasta pe deplin, pentru că Dumnezeu e nemărginit. Însă, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu, în care Creatorul a sădit încă de la creație năzuința spre cele de sus, el va tinde fără încetare să-L cunoască pe Dumnezeu și să se unească cu El încă din viața aceasta, continuând și în veșnicie. Deci, dorul omului spre unirea cu Dumnezeu este fără de margini. În legătură cu aceasta, cardinalul Jean Daniélou scrie: „...pentru Grigorie, Dumnezeu și omul fac parte, în aceeași măsură, din lumea inteligibilă. Însă, spiritul este prin sine nelimitat. În această privință, Dumnezeu și omul sunt din același ordin. Dar diferența esențială constă în aceea că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire"[3].

După Sfântul Grigorie de Nyssa, cunoașterea lui Dumnezeu este direct proporțională cu măsura propășirii în virtute. Scopul urcușului îl reprezintă unirea cu Dumnezeu, redată sub imaginea nunții din cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor*. Progresul nu se realizează prin salturi mari de la o etapă la alta, ci printr-o înaintare treptată, pe măsura urcușului în viața duhovnicească. Sfântul Grigorie de Nyssa descrie cele trei etape ale cunoașterii lui Dumnezeu, nefăcând o delimitare strictă a acestora. Aceste etape: lumina, norul și întunericul au fost identificate cu faza purificării, a contemplării și a unirii cu Dumnezeu. Rugul aprins văzut de Moise simbolizează întoarcerea sa de la o falsă credință la cea adevărată; stâlpul de nor reprezintă apropierea de Dumnezeu nevăzut; iar înălțarea spre Sinai, contemplarea invizibilității și incomprehensibilității divine.

Astfel, marelui Moise a început să i se arate Dumnezeu prin lumină. Cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e trecerea de la întuneric la lumină. Și precum Moise a trebuit să-și scoată încălțămintea pe muntele Horeb când a văzut rugul arzător (Ieșire 3, 1-2), tot astfel cei ce vor să ajungă sub razele adevărului trebuie să-și descalțe picioarele sufletului de veșmântul pieilor moarte cu care au fost îmbrăcați în urma călcării poruncii dumnezeiești[4]. Este vorba fără îndoială de purificarea de patimi, lucrare pe care trebuie să o desăvârșească cei care vor să urce muntele

1. Jean Daniélou, *Introduction in Commentary on The Canticle of Canticles*, Scribner, New York, 1961, p. 59.
2. Numeroase sunt locurile din opera sa, care susțin această idee. Iată numai câteva dintre acestea: P.G. 46, 12-160, P.G. 45, 365, P.G. 44, 873-876, P.G. 44, 281; *apud* Dr. Constantin Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 217.
3. *Platonisme et Théologie Mystique...*, p. 317.
4. *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 332D-333A.

cunoașterii lui Dumnezeu. Iar acest proces de purificare începe, prin Taina Sfântului Botez, pe care Sfântul Grigorie o compară cu trecerea poporului iudeu prin Marea Roșie[1]. Sufletul, odată ce este eliberat din ataşamentul său pământean, devine uşor şi iute pentru mişcarea sa spre înălţimi, avântându-se de jos spre înălţimi.

Apoi Dumnezeu îi vorbeşte prin nor. Această cunoaştere imediat următoare a celor ascunse, care călăuzeşte sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e ca un nor, care umbreşte pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta conduce şi obişnuieşte spre a vedea pe Cel ascuns. Este vorba de treapta iluminării sau a contemplării, în care se manifestă darurile iluminatoare ale Duhului Sfânt, primite, prin Taina Mirungerii.

Mai pe urmă, după ce a devenit mai înalt şi mai desăvârşit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Astfel, sufletul înaintând prin acestea spre cele de sus, cât e cu putinţă firii omeneşti, părăsind cele de jos, ajunge înăuntrul adâncimilor cunoştinţei de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părţile de întunericul dumnezeiesc[2]. Când face referire la vederea sau cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că aceasta este rodul exclusiv al lucrării harului, după încetarea oricărui efort omenesc. Această etapă implică totdeauna o ieşire a sufletului din sine însuşi, o „strămutare a sufletului în Dumnezeu”[3], cu un cuvânt, extazul, rod exclusiv al harului. Sfântul Grigorie enumeră mai multe cauze care provoacă extazul[4]. Toate acestea sunt, de fapt, trepte din ce în ce mai înalte ale iubirii şi, totodată, ale cunoaşterii lui Dumnezeu. Iată aceste trepte:

a) Beţia sobră subliniază totdeauna supraabundenţa bucuriei care face sufletul să iasă din sine. El arată că precum orice beţie produce un extaz (ieşire) al minţii, luată în stăpânire de vin, la fel şi cea duhovnicească produce o strămutare spre cele mai bune, „spre cele mai dumnezeieşti”[5].
b) Somnul treaz, care urmează totdeauna după o asemenea beţie, arată o indiferenţă faţă de lumea exterioară, mergând până la oprirea activităţii simţurilor trupului. Într-o asemenea stare, numai mintea este trează, pe când trupul se află ca într-un somn. „Auzul devine mort şi nelucrător, deoarece sufletul e preocupat numai de cele mai presus de cuvânt”[6].
c) Rana sufletului, a cărei imagine Sfântul Grigorie ne-o prezintă foarte des, este expresia iubirii ridicate pe culmea cea mai înaltă, din cele amintite până acum. Simţământul iubirii provoacă pe această treaptă o profundă bucurie tainică şi un dor mistuitor după cele dumnezeieşti, unite, în chip paradoxal, într-o fericitoare durere.

---

1. *Ibidem*, col. 361C.
2. *In canticum canticorum*, *Omilia a XI-a*, P.G. XLIV, col. 1000CD.
3. *Ibidem*, col. 889D.
4. Aceste trepte le-am găsit descrise concis în studiul lui N. V. Stănescu, „Progresul în cunoaşterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Studii Teologice*, Anul X (1958), Nr. 1-2, p. 36-37.
5. *Omilia a X-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 992; *Omilia a VI-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 873B.
6. *Omilia a X-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 992D-993B, cf. N. V. Stănescu, art. cit., p. 37.

Aceasta este starea pe care, cu o intensitate din ce în ce mai sporită, o vor experia, în veșnicie, sufletele iubitoare de Dumnezeu și de cunoașterea Lui, căci, după cuvântul Sfântului Grigorie, „adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită totdeauna născând altă dorință a celui ce se află deasupra”[1].

Noțiunea unui progres spiritual perpetuu sau a unei străduanii (*ἐπέκτασις*) spre Dumnezeu Cel infinit, fiind cea mai înaltă chemare a ființelor umane – un laitmotiv clasic în antropologia teologică a lui Grigorie de Nyssa – a fost investigată intens în studiile teologice dedicate doctrinei capadociene. Astfel, în secolul trecut a luat naștere o diversitate de interpretări, fiecare pretinzând a fi descoperit scopul sau rațiunea fundamentală a temei *epektasis*-ului. În teologia modernă au apărut trei interpretări proeminente ale conceptului de *epectază*[2]. Diversitatea acestor interpretări ale temei *epektasis*, dintre care nici

1. *Omilia a XII-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 1037B-C; cf. N. V. Stănescu, art. cit., p. 37.
2. Turul de forță al lui Jean Daniélou asupra spiritualității Sfântului Grigorie, *Platonisme et théologie mystique* (Aubier, Paris, 1944), care a influențat profund o întreagă generație de studii franceze asupra episcopului nissean, localizează tema progresului etern în principal în cadrul doctrinei spirituale și a viziunii sale asupra înălțării mistice în trei trepte a sufletului (purificarea – lumina, contemplația – norul și uniunea – întunericul). Reconstrucția sa este limitată, în cea mai mare parte, la scrierile spiritual-ascetice ale Sfântului Grigorie, în special la *De vita Moysis* și comentariul la *In Canticum Canticorum*. Pentru cardinalul Daniélou, *epektasis* reprezintă procesul perfecțiunii în general, dar, prin excelență, semnifică al treilea stadiu al dezvoltării spirituale la Grigorie, *întunericul* (a se vedea „L'épectase”, 1884) unde tânjirea neobosită a sufletului după Dumnezeu se află în tensiune perpetuă cu frumusețea și misterul inepuizabil al lui Dumnezeu. Conform *Platonisme et théologie mystique* (291), întunericul, extazul, epectaza sunt trei expresii ale aceleiași experiențe mistice. Consecința este o continuă conversie la Bine, o frustrare sublimă, un proces continuu de uniune mistică cu Dumnezeu, fiecare progres spiritual fiind numai un nou început în misterul fără de sfârșit. Daniélou descoperă aici reconstituirea doctrinei pauline a *noii creații*, aplicând modelul mai cuprinzător al istoricului mântuirii la viața interioară a sufletului individual (a se vedea Introducerea lui Jean Daniélou la antologia lui Herbert Musurillo *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (ediție retipărită, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979, 64-69). Concepția cardinalului Daniélou despre epectază reiese clar și din articolul: „L'épectase”, *Dictionnaire de spiritualité* II, 1 (Paris: Beauchesne, 1953).
Într-o importantă analiză a nuanțelor filosofico-tehnice și teologice ale gândirii Sfântului Grigorie, în *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Gottingen, 1966), Ekkehard Mühlenberg a tras la răspundere teza lui Daniélou, argumentând că, în analiza asupra conceptului de progres continuu, acest autor introducea o idee anacronică (medieval vestică) a unirii mistice în gândirea Sfântului Grigorie. Potrivit lui Mühlenberg, Sfântul Grigorie ar fi vrut să depășească elenismul teologic păgân, considerând infinitatea divină la nivel creștin. Tema nu-i este străină lui Platon, el punând-o în evidență mai ales în *Parmenide*, *Sofistul* și *Filebos*. Aristotel e de părere că infinitul nu poate fi gândit în totalitatea sa; *infinit* = „în afara căruia există întotdeauna ceva” (*Fizica*, III, 6). *Apeiron*-ul platonician poate fi găsit și la Filon ori Plotin. Noțiunea de infinitate divină este decisivă în modurile de abordare și în termenul de uniune mistică. Înaintarea sufletului în dorința sa și cunoașterea divinului sunt nelimitate. Concentrându-și atenția în principal asupra lucrării *Contra Eunomium* ca și cheie pentru înțelegerea scrierilor spirituale mai târzii ale episcopului

una nu ar trebui considerată deosebit de exhaustivă sau exclusivă, poate fi suficientă pentru a trăda aplicarea extensivă a temei în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa.

---

de Nyssa, studiul lui Mühlenberg încearcă să fondeze mai direct noțiunea de progres perpetuu pe teologia filosofică a Sfântului Grigorie și pe critica sa asupra categoriilor clasice ale infinității divine, după cum au imers pe parcursul disputelor sale cu eunomienii. În consecință, infinitatea divină (*ἀπειρία*), ca atribut fundamental al lui Dumnezeu care surclasează toate celelalte predicații, are un corolar logic în infinitatea înălțării umane spre Dumnezeu: transcendența absolută a lui Dumnezeu nu este obiectul disperării, și, odată recunoscută rațional, nu frustrează dorința (*ἔρως*) înnăscută și nesfârșită a sufletului pentru Dumnezeu. În lucrarea citată mai sus, Mühlenberg mai notează că, contrar lui Platon, Sfântul Grigorie a separat *ἔρως* și *γνῶσις*. Tânjirea erotică a sufletului după Dumnezeu nu este diminuată sau descurajată de înțelegerea distanțării lui Dumnezeu, pentru că infinitatea Sa, literal vorbind, este dincolo de cunoaștere (p. 161). În schimb, distanța diastemică dintre Dumnezeu infinit și creaturile finite nu este doar un punct de oprire pentru cunoașterea umană asupra lui Dumnezeu, ci și un teren de acțiune deschis, al mișcării și realizării eterne de sine. Argumentul lui Mühlenberg a fost criticat în diverse moduri pentru că ar suprasimplifica relația ideilor Sfântului Grigorie asupra infinității divine cu tradiția filosofică păgână (Cf. A.H. Armstrong, retrospectivă la Mühlenberg, „Din Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa", *Journal of Theological Studies*, NS 22 (1971) p. 237-240), pentru că ar insista prea mult pe prezentarea transcendenței divine în *Contra Eunomium* (Cf. Charles Kannengiesser, „L'infinité divine chez Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 55 (1967) p. 55-65), și pentru subestimarea apofatismului absolut al Sfântului Grigorie (Cf. Robert Brihtman, „Apophatic Tehology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) p. 97-114). Dar schițarea, de către Mühlenberg, a problemelor filosofice din teologia Sfântului Grigorie asupra transcendenței rămâne valoroasă pentru investigarea și subzidirea intelectuală a conceptului de *epektasis*.

Susținătorii unei a treia abordări a temei epectazei i-au evidențiat rădăcinile în principal în critica filosofică în elaborarea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra lui Origen. Această teză a fost sugerată preliminar în studiile lui Endre von Ivánka: *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln; Johannes--Verlag, 1964), 182-185; *Hellenisches und Christiliches im frühbyzantinischen geistesleben* (Viena: Herder, 1952), 49-53. Von Ivánka a fost primul care a atras atenția în mod serios asupra posibilității ca acest concept al *progresului perpetuu* la Sfântul Grigorie să fi fost orientat împotriva noțiunii origeniste a sațietății (*χόρος*). Apoi, această teză a fost prelucrată oarecum mai detaliat de către Ronald Heine, în monografia sa din 1975, *Perfection in the Virtuous life: A study in the Relation between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's „De Vita Moysis"* (Cf. *Patristic Monograph Series*, nr. 2 (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1975). Și Heine își manifestă dezacordul față de impunerea de către Daniélou a misticismului *vestic* în motivul *epektasis*-ului (Cf. *Patristic Monograph Series*, 1-4) Sfântului Grigorie și, ținând cont de studiile lui Mühlenberg și ale altora care au descoperit curentele filosofice mai profunde ale scrierilor ascetice ale Sfântului Grigorie, argumentează, printr-o analiză textuală atentă la *De vita Moysis*, că impulsul temei rezidă în polemica Sfântului Grigorie împotriva origenismului. Într-un cuvânt, conceptul progresului perpetuu are ca scop combaterea afirmației origeniste după care căderea primordială a sufletelor s-a bazat pe o sațietate (*χορος*) de Binele divin și pe implicația necesară a mutabilității umane și a limitării perfecțiunii divine care ar permite, în principiu, să ia naștere o astfel de sațietate. Faptul că înlăturarea ideii de *χόρος* a origeniștilor a avut un rol în evoluția noțiunii de *ἐπέκτασις* la Sfântul Grigorie este recunoscut de Daniélou când acesta aderă la observațiile lui von Ivánka, dar nu joacă un rol

# I. Învățătura despre ἐπέκτασις. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Tema epectazei sau a progresului perpetuu este o temă bogată și multifațetată, cu rădăcini în gândirea pre-capadociană[1]. Urme ale temei pot fi descoperite în tradiția teologică bizantină la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și chiar la Sfântul Grigorie Palama[2]. Sfântul Maxim[3] a avut mai

---

crucial în interpretarea sa (Cf. *Platonisme et théologie mystique*, p. 292; și introducerea sa la *From Glory to Glory*, p. 70). Nici Mühlenberg (*Die Unendlichkeit*, 161, 173, n. 4) nu neagă faptul că problema sațietății este discutabilă în cadrul ideii gregoriene de înălțare nesfârșită spre Dumnezeu infinit, dar este critică pentru abordarea lui von Ivánka asupra înțelegerii necorespunzătoare a concepției filosofice de infinitate divină, care vine în ajutorul răspunsului Sfântului Grigorie asupra acestei probleme. Se consideră că reconstrucția lui Heine are calitatea că descrie noțiunea de ἐπέκτασις a Sfântului Grigorie într-un context creștin distinct fără a-i izola antropologia spirituală de fundațiile istorice și filosofice mai largi; pentru informații mai detaliate a se vedea Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress", in *Vigiliae Christianae*, 46 (1992), p. 151-153 & Jean Bosse, „Vasile" (c. 330-379), trad. de Beatrice Stanciu, în *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I: Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitive, coord. Madeleine Davy, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 313.

1. Despre aceste rădăcini, a se vedea Everett Ferguson, „God's Inifinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973): 60-61; de asemenea, Jean Daniélou, „L'épectase", 1982; de un real folos mi-a fost studiul profesorului Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of «perpetual progress»", *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, p. 151-171, ale cărui concluzii le-am folosit în prezentul studiu.
2. De exemplu, *Triade*, II, 3.35. Pentru vestigii ale acestei teme în spiritualitatea vestică, a se vedea *Dictionnaire de spiritualité* IV, pt. 1 (Paris: Beauchesne, 1960), s.v. „Épectase", col. 785-788.
3. Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut la Constantinopol, într-o familie nobilă, în jurul anului 580. A dobândit o educație aleasă și-a format o cultură nobilă. La doar 30 de ani a fost chemat la curtea împăratului Heraclie (610-641) pentru a i se încredința una dintre misiunile cele mai importante în stat, și anume cea de secretar imperial. Este posibil ca în acele cercuri să-l fi câștigat pe Anastasie, care era secretarul particular al împărătesei, ca ucenic al său. Pe la anul 630, a părăsit onorurile lumești și a îmbrățișat monahismul într-o mănăstire la Chrysopolis-Scutari, situată pe țărmul asiatic al Bosforului. De frica perșilor, el a fugit pe la 645 probabil în Cartagina, unde, probabil a avut loc în iulie 645, o dispută hristologică între el și Pyrrhus, expatriarhul Constantinopolului, în prezența guvernatorului imperial Grigorie și a multor episcopi. Maxim a avut câștig de cauză în această luptă împotriva monotelismului, erezie susținută de curtea bizantină și de teologii ei. Desigur, ce l-a transformat pe Sfântul Maxim într-un teolog de seamă au fost mai degrabă devoțiunea și experiența sa monahală decât considerații de ordin politico-eclesiastic. Mai presus de toate, el era un gânditor ce căuta adevărul într-un mod speculativ. În timpul primei sale perioade de viață monahală (o perioadă lungă) a avut acces la tradiția monahală de înțelepciune practică, ascetică și contemplativă, pe care a asimilat-o. Câteva sinoade, ținute în Africa de Nord și în insule, au condamnat monotelismul. În

mult decât un interes efemer în această noțiune a gândirii Sfântului Grigorie și a fost, prin lectura sa asiduă a lucrărilor nysseene, cunoscător al unora dintre textele cheie în care apare această temă. Sfântul Maxim Mărturisitorul, „cel mai profund teolog al erei bizantine și o mare autoritate în viața de rugăciune"[1], a fost „un filosof de o mare vigoare ..., teolog și un mare dascăl al doctrinei îndumnezeirii, căreia îi precizează în mod clar sensul și natura..., moștenitor al Alexandriei, familiar cu Capadocienii"[2] și nu în ultimul rând unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii Răsăritene[3]. Acesta nu a preluat mecanic *epektasis*-ul Sfântului Grigorie de Nyssa, ci i-a explorat implicațiile și a prelucrat conceptul în îndelungatul proces al articulării propriei doctrine teologice. El a abordat tema din perspective diferite : polemice, filosofice, ascetice și mistice, toate meritând o atentă cercetare.

Analizarea atentă de către Sfântul Maxim a noțiunii de progres perpetuu a Sfântului Grigorie poate fi identificată în răspunsul său la trei probleme integrale

---

646, Maxim a plecat la Roma, unde a combătut ani în șir erezia monotelită și a reușit să determine pe papa Martin I ca în Sinodul de la Latran din 649, să condamne monotelismul, pe partizanii acestuia, *Ekthesis-ul* lui Heraclie (638) și *Typos-ul* lui Constans II. Acesta din urmă a dispus arestarea lui Maxim și a ucenicului său, Anastasie și aducerea lor la Constantinopol, în vara anului 653. Procesul care li s-a făcut, în 655, s-a sfârșit cu exilarea lui maxim la Bizya, în Tracia și cu exilarea lui Anastasie la Perberis. În 662, Maxim, ucenicul său, Anastasie monahul, și un alt ucenic, Anastasie apocrisiarul, exilat încă din 646, au fost readuși la Constantinopol unde au fost din nou judecați, cerându-li-se să renunțe la învățătura lor că în Hristos sunt două voințe. Refuzând aceasta, ei au fost biciuiți și li s-a tăiat limba și mâna dreaptă pentru a numai putea să vorbească și să scrie împotriva monotelismului și monoergismului, după care au fost trimiși din nou în exil la Lazika, pe țărmul răsăritean al Mării Negre. Maxim, bătrân de 82 de ani, a murit de dureri la 13 august 662, în fortăreața Semalion, în apropiere de localitatea Muri de azi. Știința, credința și dârzenia cu care și-a apărat convingerile sale, în special existența a două voințe și a două lucrări în Mântuitorul, i-au adus supranumele de „Mărturisitorul". A fost un monah dârz care a preferat suferința și moartea, în locul abjurării de la adevărata învățătură privitoare la persoana Mântuitorului Hristos, în care subzistă două naturi, divină și umană, cărora le corespunde două voințe și două lucrări sau energii. Viața sa a rămas o pildă de statornicie în dreapta credință ; Schita aceasta biografica am alcatuit-o consultfuld urmatoarele scrieri : Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie,* Sfânta Mănăstire Dervent, 2000 ; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie - Manual pentru Seminariile teologice*, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 2004 ; Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul*, traducere de Prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

1. Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Traducere și prezentare : Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 72.
2. Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu*, traducerea, prefața și notele de Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Asociația filantropică Christiana, București, 1995, p. 64.
3. El este cu adevărat unul dintre cei mai de seamă gânditori creștini din toate timpurile. Cu toate acestea, până nu demult, gândirea sa a fost puțin cunoscută în Europa Apuseană și în America de Nord. Doar în ultimii treizeci sau patruzeci de ani ea a fost studiată mai amplu, cu precădere în Franța și Germania. Cf. A.M. Allchin, „Prefață" la Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 5.

ale doctrinei origeniste: ipoteza *saţietăţii*, definiţia mutabilităţii creaturii şi problema stabilităţii eshatologice a sufletelor.

Ca şi Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim a fost deosebit de dezgustat de ideea de saţietate (*χόρος*) experimentată de fiinţele raţionale care s-au unit deja cu Dumnezeu[1], de însăşi posibilitatea că mintea s-ar putea sătura de contemplarea lui Dumnezeu, amânându-şi progresul spiritual până la punctul în care va cădea datorită plictiselii sau neglijenţei. Dumnezeu, Care este prin natură infinit (*ἄπειρος*), prin natură tinde spre infinitate (*ἐπιτείνειν πρὸς τὸ ἀόριστον*) pofta celor care se bucură de El prin participare (*διὰ μετοχῆς*)[2]. Sfântul Maxim invocă un pasaj central din *Despre viaţa lui Moise*, scrisă de Sfântul Grigorie, unde acesta din urmă face o paralelă între bunătatea absolută şi infinitatea caracteristică naturii lui Dumnezeu, pe de o parte, şi dorinţa infinită a sufletului pentru El, pe de altă parte, care reprezintă principiul fundamental al participării noastre (*μετουσία* sau *μετοχή*) la Dumnezeu. Cu certitudine, oricine participă la virtute şi la bine participă la Dumnezeu, pentru că El Însuşi este binele şi virtutea absolută. Atunci, din moment ce acei care cunosc ce este Bine doresc prin natura lor participarea la Acesta şi, din moment ce acest Bine nu are limită, însăşi dorinţa participantului este lipsită de loc de oprire (*στάσις*), străduindu-se spre infinit. Căci participarea la Dumnezeu Care e infinit, naşte şi un dor infinit: „urmează în mod necesar că şi dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura nesfârşitului şi nu va cunoaşte odihnă"[3]. Verbul folosit de Sfântul Grigorie pentru tinderea infinită a dorinţei alături de Dumnezeu infinit este *συμπαρατείνειν*. Sfântul Maxim, într-un cuvânt de încurajare oferit prietenului său Marin, îl apreciază exact pentru „străduania avansării tale, în dorinţa ta de Dumnezeu, alături de infinitatea lui Dumnezeu (*απειρία*)"[4]. Într-un alt loc, îl laudă pentru că face din *ἐπέκτασις* scopul vieţii lui, iar din mişcarea (tinderea) etern mobilă (*ἀεικίνητος ἄνοδος*) spre Logos, ţelul raţiunii sale[5]. Utilizarea de către Sfântul Maxim a cuvântului *ἐπέκτασις* ca *terminus technicus* pentru progresul perpetuu spre Dumnezeu este deosebită, pentru că substantivul este utilizat de Sfântul Grigorie însuşi, sub această accepţiune, o singură dată (*In Canticum Canticorum*, omilia 6), preferinţa sa manifestându-se spre diversele forme ale verbului *ἐπεκτείνειν*. Referindu-se la aceasta, în *Capete*

1. Una dintre cele mai valoroase analize a implicării noţiunii origeniste de saţietate aparţine Margueritei Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (*χόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes", *Studia Patristica*, 8, Texte und Untersuchungen 93 (Berlin: Akademic-Verlag, 1966), p. 373-405.
2. P.G. XCI, 1089B; Cf. Paul M. Blowers, art. cit., p. 154.
3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, P.G. XLIV, col. 301AB. Şi în alt loc, Sfântul Grigorie subliniază faptul că natura divină este nedeterminată, este infinită (*ἄπειρον*) şi că pe Dumnezeu nimic nu ar putea să-L limiteze, infinitul lui Dumnezeu scăpând oricărei limite; Cf. *In Ecclesiasten*, VII, P.G. XLIV, col. 728B. Iar dacă binele este prin propria natură infinit (*ἄπειρον*), înseamnă că şi participarea (*μετουσία*) la bucuria lui va fi infinită.
4. *Opuscula theologica et polemica*, I (PG., XCI, col. 9A); a se vedea aceeaşi operă (24C), unde satisfacţia deplină (*χόρος*) a posesiunii mistice este chiar *ἡ ἐπ' ἄπειρον ἐπίτασις αὐτῆς τῆς τῶν ἀπολαυόντων ὀρέξεως*; Paul M. Blowers, art. cit., p. 167.
5. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. XCI, col. 228B.

*despre dragoste*, Sfântul Maxim menționează că „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”[1].

Într-un alt loc, Sfântul Maxim vorbește, în termeni care amintesc fără echivoc de Sfântul Grigorie de Nyssa, despre afecte și punerea lor într-o continuă lucrare mântuitoare spre câștigarea bunurilor cerești. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Căci dacă ajunge cineva la cunoașterea slăbiciunilor (afectelor) legate fără voie de suflet, va socoti că nu știe și nu poate să se despartă de relele înjugate cu el”[2]. Comentând acest text, părintele profesor Dumitru Stăniloae, cel care a tradus o mare parte din opera Sfântului Grigorie de Nyssa în limba română, scrie: „E vorba de afectele care, deși în ele însele sunt nepăcătoase, duc pe om aproape necesar spre patimile păcătoase, care în grecește se numesc, ca și primele, tot patimi. Foamea, care e un afect ireproșabil, duce în mod aproape necesar la patima păcătoasă. Numai cu ajutorul harului dumnezeiesc o putem ține în frâul satisfacerii ei nepăcătoase. Doctrina aceasta a fost preluată de sfântul Maxim Mărturisitorul”[3]. Făcând referire la afecte, Sfântul Maxim precizează că acestea nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci ar intra în definiția firii, ci „spun, învățând de la marele Grigorie de Nyssa, că ele odrăslesc în fire după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraționalității (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind preaînțelept ca omul în felul acesta să vină la conștiința măreției sale de ființă rațională.

Cu toate acestea, și afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă: pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de-a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care aduce îndreptarea pe urma păcatului din timpul de aici”[4].

---

1. *Capete despre* dragoste, suta a treia, cap. 46, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Humanitas, București, 1999, p. 95.
2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, cuvântul VI, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, în col. „Părinți și Scriitori bisericești” (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1982, p. 383.
3. N. 121, Stăniloae, în PSB, vol. 29, p. 384.
4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în: *Filocalia...*, vol. III, Humanitas, București, 1999, p. 40.

Referința biblică din cartea biblică Filipeni 3, 12-14, care este fundamentul biblic primar pentru noțiunea de *epektasis* (prin intermediul participiului folosit de Sfântul Pavel *ἐπεχτεινομενος* în versetul 13), îl aliniază o dată în plus pe Sfântul Maxim la Sfântul Grigorie ; el aplică avertismentul Sfântului Grigorie din *Despre viața lui Moise*, care scrie că așa cum sfârșitul vieții este începutul morții, oprirea din cursa virtuții marchează începutul cursei răului : „Despre virtute însă, am învățat de la Apostol un singur hotar : acela că nu are hotar. Căci acel dumnezeiesc Apostol, mare și înalt în înțelegere, alergând prin virtute, niciodată nu a sfârșit întinzându-se spre cele dinainte (Filip., 3,13) și nici oprirea viitoare din alergare nu-i era sigură. Pentru ce ? Pentru că binele prin firea lui nu are hotar ; el se hotărnicește numai prin asemănarea cu ceea ce-i este contrar. Așa, viața are ca hotar moartea ; lumina, întunericul ; și toate câte sunt bune se hotărnicesc prin ceea ce le este potrivnic. Căci precum sfârșitul vieții este începutul morții, tot așa și oprirea din alergarea virtuții se face început al păcatului. Așadar, iată că nu se dezminte cuvântul nostru, când spune că este cu neputință de a afla o margine a virtuții. Iar prin aceasta s-a dovedit că ceea ce se cuprinde în niște margini nu este virtute”[1]. Răspunzând la o întrebare adresată de prietenul său, egumenul libian Talasie, asupra pasajului din Ieșirea 4, 24, Sfântul Maxim alegorizează povestea lui Moise. Acesta din urmă, aflându-se în drumul spre Egipt, a fost amenințat de îngerul lui Iisus pentru că fiul său era necircumscris. Ca în lucrarea clasică a Sfântului Grigorie, *Despre viața lui Moise*, Moise este încă o dată prezentat în rolul călugărului arhetipal care trebuie să persevereze, netulburat, pe drumul virtuții : „Pustiul din care e trimis Moise în Egipt spre a scoate din el pe fiii lui Israel este sau firea omenească, sau lumea aceasta, sau deprinderea lipsită de patimi. În una din acestea aflându-se mintea, după ce a dobândit cunoștința lucrurilor prin contemplație, primește în adâncul inimii, de la Dumnezeu, îndemnul ascuns și tainic să scoată din Egipt, adică din trup și din simțire, ca pe niște israeliteni, înțelesurile dumnezeiești ale lucrurilor, ca să nu se mai ostenească acestea prostește în frământarea lutului, adică a patimilor trupului. Încredințată cu această slujbă dumnezeiască, mintea pornește împreună cu înțelepciunea, care este unită cu ea prin cunoștință, întocmai ca o soție, și cu chipul purtărilor alese sau cu gândul de bun neam născut din ea, pe calea virtuților. Calea aceasta nu îngăduie nici o oprire celor ce merg cu ea, ci aceștia trebuie să înainteze necontenit și întins spre ținta sufletului, adică spre cununa chemării de sus. Căci oprirea pe calea virtuții este începutul păcatului, deoarece mintea se ocupă atunci pătimaș cu vreunul dintre lucrurile materiale care stau pe amândouă părțile drumului și face chipul și gândul cel curat, și tăiat împrejur al purtării evlavioase netăiat împrejur și întinat. Când deci se oprește, vede îndată prin conștiință, rațiunea mustrătoare, ca pe un înger, amenințând-o cu moartea și mărturisind că pricina amenințării este oprirea pe calea virtuții, oprire care face gândul netăiat împrejur”[2].

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, col. PSB, vol. 29, p. 22.
2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 17, în : *Filocalia*..., vol. III, p. 70-72.

Pe drumul virtuții, Hristos este lângă fiecare nevoitor, și fiind lângă fiecare, suferă cu fiecare, pe măsura suferinței fiecăruia. În viziunea Sfântului Grigorie, Hristos Se naște cu cel ce urcă drumul virtuții la o viața înnoită: „Iisus, copil, se naște în fiecare din noi"[1]. Hristos reface împreună cu fiecare urcușul duhovnicesc. Credinciosul, progresând în viața duhovnicească, progresează și Hristos odată cu cei ce l-au primit, arătându-se copil sau tânăr sau om[2]. Ideea aceasta o întâlnim și la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În viziunea Sfântului Maxim, lucrarea desăvârșirii umane are două aspecte. Dintr-un punct de vedere, ea înseamnă restaurare, unificare și îndumnezeire și din alt punct de vedere, înseamnă „sălășluirea dumnezeiască în multiplicitatea umană"[3]. Dumnezeu dorește să se facă neîncetat om întru cei vrednici[4]. Referindu-se la citatul din Osea 12, 10-11, Sfântul Maxim îl interpretează în sensul că „Dumnezeu, în marea Lui dragoste, se face tuturor toate, potrivit măsurii virtuții practice a fiecăruia". Astfel, Dumnezeu este, ca să spunem așa, diferențiat după diferențierile umane, care își primesc, în felul acesta, locul potrivit și adevăratul lor sens[5].

Întorcându-ne la aspectul distinct polemic, menționăm că Sfântul Maxim are o presupunere în argumentul său împotriva ideii origeniste de *χόρος*, în afara principiului infinității divine și al insațiabilității sufletului, și anume, că nu există nimic în text care să sugereze că sufletele, odată ancorate în Bine, nu ar putea să recadă prin sațietate[6]. Ca rezultat, nu poate exista o ancorare permanentă în Bine. Sfântul Maxim respinge replica origenistă (Cf. Origen, *De principiis*, I.3.8) prospectivă, conform căreia Binele ar putea fi perceput la maximum numai prin experiența contrariului său, și pătrunde până la rădăcina adevărată a problemei sațietății: implicația unei mutabilități atât ontologice, cât și morale (*τροπή*), și a instabilității ființelor create. După cum indică Brooks Otis, presupunerea, în perspectiva origenistă, a unei căderi prin sațietate rezidă în aceea că nici un suflet nu ar alege în mod intenționat răul - rațiunea, când este exercitată, nu ne poate duce pe căi greșite - și, astfel, toate sufletele trebuie să fie supuse unei instabilități sau posibilități genetice de modificare[7].

Problema stabilității eshatologice, atât de integral asociată celei a mutabilității morale, ne conduce la climaxul reaprecierii maximiene a noțiunii Sfântului Grigorie de progres perpetuu în contextul anti-origenist. După cum s-a

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *In sanctum Ephraim*, P.G. XVIV, col. 863D.
2. *Ibidem*, col. 938D; Cf. Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa", în *Ortodoxia*, Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 95.
3. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, Editura Sophia, București, 2005, p. 358-359.
4. *Răspunsuri către Talasie*, răsp. 22, sq. *Filocalia*..., vol. III, p. 84-85 *s.q.*
5. *Epistole*, 2, P.G. XCI, col. 401B; Cf. L. Thunberg, *op. cit.*, p. 363.
6. *Ambigua*, 7, P.G. XCI, col. 1069B-C; a se vedea și P. Sherwood, „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism", *Studia anselmiana*, Roma: Herder, 1955, p. 184-192.
7. „Cappadocian Thought as a Coherent System", *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 102-103.

indicat anterior, Sfântul Maxim afirmă, o dată cu predecesorul său capadocian, că mișcarea eternă în jurul Divinului (*ἡ περὶ το θει~ον ἀειχινησία*) ia naștere din chiar esența sufletului, ca o *ἐνέργεια φυσιχή* constitutivă. Sfântul Maxim a căutat să stabilească existența unei staze finale, sau al unui repaus, al mișcării morale a sufletelor, care trebuie atinsă, dar că aceasta trebuie să fie o fixare autentică, imperturbabilă în Dumnezeu – adică, nu o *ἀποχατάστασις*, dacă acest termen înseamnă literar numai recuperarea unei staze instabile a sufletelor preexistente. Cum ar putea mișcarea eternă a creaturilor să fie astfel reconciliată cu o stază finală și *reală*?

Sfântul Grigorie propusese la acest punct un paradox absolut și infinit[1]. În epectază există un aspect de stabilitate ce constă în participarea la Dumnezeu și un aspect de mobilitate eternă către Dumnezeu. Condiția *sine qua non* a înaintării în bine este statornicirea în binele adevărat, iar acesta fiind infinit numai cel ce rămâne în el înaintează la nesfârșit. Într-un pasaj celebrat din *Despre viața lui Moise*, el descoperă adevăratul mister al atitudinii lui Moise pe munte, în Exod 33, 21, când precizează că „acesta este lucrul cel mai minunat dintre toate: că același lucru este și stare (*στάσις*) și mișcare (*χίνησις*). Pentru că cel ce se înalță, cu certitudine nu poate sta în repaus, iar cel care stă nu urcă. Dar aici, a sta înseamnă a urca. Vreau să spun prin aceasta că, cu cât cineva este mai întărit și mai neclintit în Bine, cu atât progresează mai mult pe calea virtuții. Căci cel nestatornic ... nu va putea înainta niciodată spre înălțimea virtuții"[2]. În concepția Sfântului Grigorie, epectaza ca atitudine permanentă a omului se va continua și în eternitate, în viața veșnică, pentru că aspectul de stabilitate al epectazei face ca ea să se mențină în starea de mobilitate pentru eternitate. Astfel, sufletul fiind veșnic în mișcare, veșnic transpare din ființa lui un impuls al dorinței și al dragostei, care-l face să înainteze mereu în unirea cu Dumnezeu, făcând ca epectaza să depășească timpul și să intre în veșnicie[3].

---

1. În această privință, punându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa în comparație cu Origen, la Părintele capadocian *progresul continuu* înlocuiește *unitatea statică* a sistemului bazat pe filosofia greacă al lui Origen. Brooks Otis propune compararea *Omiliilor la Cântarea Cântărilor* sau a celei de-a 27-a *Omilii la Numeri*, ale lui Origen, cu *Viața lui Moise,* deoarece din aceasta s-ar vedea clar că o prăpastie separă cele două spiritualități: a lui Origen este guvernată de omniprezenta posibilitate a ispitei și a păcatului, în timp ce Sfântul Grigorie se ocupă aproape exclusiv cu viața fără de păcat a celor salvați și binecuvântați. Unul înțelege să trateze ideea de progres, iar celălalt manifestă conștiința puterii păcatului; Cf. Abraham J. Malherbe și Everett Ferguson, *Introduction*, în Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, trad., introd. și note A.J. Malherbe & E. Ferguson, „Classics of Western Spirituality", Paulist Press, New York, 1978, p. 13-14 și Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, anul V (2005), Edit. Universității din București, p. 591.
2. P.G. XLIV, col. 405CD.
3. Monique Alexandre, *Sabia de foc și heruvimii*, trad. F. Băltăceanu și M. Broșteanu, Editura Anastasia & Symposion, București, 2003; Cf. Chișcari Ilie, art. cit., p. 608.

Nici Sfântul Maxim nu poate concepe un timp sau un eon când sufletul nu ar progresa, din moment ce, așa cum am văzut anterior, infinitatea lui Dumnezeu maximizează perpetuu dorința umană pentru El[1].

Sfântul Maxim angajează oximoronul *repaus etern mișcător sau odihna pururea mobilă* (*στάσις ἀειχίνητος*) în descrierea acestei stări exaltate a ființei[2]. El vorbește de o odihnă pururea mișcătoare în *duminica vieții îndumnezeite*. Este odihna pururea mobilă a celor plini de dorință în jurul Celui dorit[3]. În Dumnezeu e o stabilitate și odihnă veșnică, însă stabilitatea și odihna nu înseamnă încremenire, ci o persistență în ființa proprie. Odihna nu exclude mișcarea, epectaza. Infinitatea lui Dumnezeu face pe cei desăvârșiți să dorească veșnic și să tindă veșnic spre Cel Iubit. Ajunsă în Dumnezeu, firea umană va avea o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită în jurul Aceluiași, Unul și Singur. Și aici este reluată, ideea de epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa care se continuă și în veșnicie[4]. O descriere deosebit de evocatoare ne vine în *Răspunsuri către Talasie*, 65, unde Sfântul Maxim vorbește de acest repaus etern mișcător și îl asociază oximoronului *mișcare stabilă (eternă)* sau *mișcare identică stabilă* (*στάσιμος ταὐτοκινησία*)[5]. Nu putem respinge aici posibilitatea, chiar probabilitatea, că Sfântul Maxim este mai direct inspirat în acest limbaj al mișcării/repausului de ideea dionisiană a *mișcării eterne neabătute și imuabile* (*ἀρρεπὴς καὶ ἀπαρέγκλιτος ἀεικινησία*) de care se bucură îngerii[6], sau *mișcarea eternă perseverentă* (*ἀκλινὴς ἀεικινησία*) a Serafimului în ierarhia cerească[7]. Și Sfântul Grigorie de Nyssa are ocazia de a vorbi despre activitatea sublimă a Serafimului, dar o prezintă în opoziție cu zborul lor neobosit și repausul lor mișcător, starea lor neschimbându-se, sporind astfel *paradoxul* pur al mișcării și repausului în termeni cărora Sfântul Maxim este obișnuit să le reziste: „(...) Puterile bine orânduite care domnesc pururea, Domniile stăpânesc deplin, Scaunele sunt fixate în chip neclintit, Căpeteniile (Începătoriile) rămân nerobite, Puterile binecuvântează neîncetat pe Dumnezeu, zborul Serafimilor nu încetează și starea lor nu se schimbă, Heruvimii nu sfârșesc să susțină Tronul înalt și ridicat și slujitorii nu încetează de a-și face lucrul și de a auzi cuvintele. Dat fiind deci că puterile acestea sunt susținute în rânduială de Dumnezeu și ordinea puterilor inteligibile supralumești rămâne netulburată în veci, nici o patimă nerăsturnând buna lor rânduială”[8].

---

1. *Ambigua*, 15, P.G. XCI, col. 1220C; cf. Paul M. Blowers, art. cit., p. 159.
2. P.G. XC, col. 608D.
3. Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în: *Filocalia*..., vol. III, p. 293-294.
4. Această idee este tratată mai pe larg în studiul lui Nicolae Fer, art. cit., p. 94-95.
5. P.G. XC, col. 760A.
6. *De divinis nominibus*, 6, 1 P.G. III, col. 856BC.
7. *De caelesti hierarchia*, 7, 1, P.G. III, col. 205C; *Ibidem*, 13, 4 (305A). Walther Völker a susținut existența unei legături pseudo-dionisiene în acest context, în lucrarea sa *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1965, p. 287-288; Paul M. Blowers, art. cit., p. 159-160.
8. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, *Omilia* XV, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, col. PSB, vol. 29, p. 320.

În alt loc, susținând această învățătură despre mișcarea creaturii spre Dumnezeu, împotriva teoriei platonic-origeniste, Sfântul Maxim precizează: „Tot ce se mișcă – scrie Sfântul Maxim – se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și dintr-o cauză, a avut desigur ca origine a existenței cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă (*τέλος*) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar"[1]. Deci, tot ce se mișcă este creat, fiind în devenire, pornit de la un început și dezvoltându-se spre o stare desăvârșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Odihna făpturilor în odihna Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire: „... vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare"[2].

Într-o analiză detaliată a cadrului neoplatonic și a dimensionalității filosofice a *repausului mișcător* la Sfântul Maxim, Paul Plass a demonstrat modul în care Mărturisitorul prelucrează categoriile de timp, extensie și existență eonică în efortul de a descrie o stare indescriptibilă. Acest *repaus mișcător* presupune un tip de întindere sau interval (*διάστημα*[3]) care merge dincolo de *χρόνος*. Pe acest plan, o creatură se bucură de *repausul în eternă mișcare* ca fiind o ființă finită *deschisă* infinitului, și totuși cunoaște și o *mișcare eternă imobilă*, din moment ce sfârșitul ființei umane *finite* este infinit și intangibil. Staza finală este astfel „o *vibrație* dialectică între timp și atemporal, între creatură și Creator"[4].

În descrierea îndumnezeirii, Sfântul Maxim vorbește despre desăvârșirea facultăților naturale ale creaturii și despre atingerea unui mod supranatural de existență, ca un eveniment transcendent unic; într-adevăr, *încetarea* puterilor naturale reprezintă în același timp și *ridicarea* lor dincolo de scopul *natural*:

---

1. *Ambigua*, cap. 85, trad. rom., p. 227-228.
2. *Răspunsuri către Talasie*, 60, în: *Filocalia...*, vol. III, p. 328-329; a se vedea pe larg la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime, plinătatea existenței și deci a iubirii", în: *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 97.
3. Sfântul Grigorie de Nyssa a găsit o întrebuințare cuprinzătoare pentru acest termen, afirmând că nu există nici un fel de *diastima* sau întindere sau interval în interiorul ființei necreate a lui Dumnezeu, căci extensia timp-spațiu nu poate fi folosită în cazul naturii divine, și de aceea nu poate exista nici un fel de interval timp-spațiu fie în interiorul unei Persoane, fie între cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Orice existență creată este, prin natura sa, extinsă în timp și spațiu, în concluzie, *diastima* este caracteristică ființelor create. Există un interval ontologic și epistemologic între ființa Creatorului și cea a creației pe care mintea omenească sau orice altă minte creată este incapabilă să îl traverseze. Cf. Asist. Univ. Dr. Marius Telea, „Dumnezeu și creația sa. Conceptul de *diastima* în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa", *Revista Teologică*, Anul X (82), 2000, Nr. 3-4, p. 167.
4. Paul Plass, „*Moving Rest* in Maximus the Confessor", *Classica et mediaevalia*, 35 (1984), p. 182-183.

„... veacurile vieții în trup, în care trăim acum (căci Scriptura cunoaște și veacuri temporale[1], după cuvântul: «Și a ostenit în veac și va trăi până la sfârșit»; Ps., XLIV, 9) sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Așadar, aici găsindu-ne în starea de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre. Căci *pătimirea* de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nici o rațiune care să hotărnicească îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce o pătimesc. Așadar, lucrăm câtă vreme avem în activitate puterea lucrătoare a virtuților, care e rațională prin fire, și puterea cugetătoare, capabilă, fără restrângerea, de toată cunoștința, fiind în stare să străbată întreg universul celor ce sunt și se cunosc, și să-și facă proprii, retroactiv, toate veacurile care au fost. Și vom pătimi după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeles la Cauza lucrurilor. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind ceea nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de-a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu[2]. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el strălumină firea cu lumina cea mai presus de fire, și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei"[3]. Sfântul Grigorie vede odihna finală a creaturilor ca fiind o devenire perpetuă, din punct de vedere moral și ontologic, pentru că natura umană se deschide înnoită mereu și mereu în relația cu Necreatul și Infinitul. Și în lucrarea sa teologică *Capete gnostice (teologice)*, 89, Sfântul Maxim se ocupă de problema stării sufletelor și trupurilor în viața de apoi, dacă acolo există mobilitate și progres, ori va fi o stare stabilă de uniformitate. Făcând aluzie directă la o aserțiune din opera *De principiis* (II,11,7) a lui Origen, Sfântul Maxim vorbește despre existența corporală și cea

1. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tălmăcitorul *Filocaliei*, comentând acest text scrie: „Sunt și veacuri temporale, dar sunt și veacuri mai presus de timp, în care nu mai lucrăm, ci pătimim îndumnezeirea la nesfârșit (...) Dar Dumnezeu este mai presus și de veacurile netemporale. Veacurile netemporale sunt proprii făpturilor ce se îndumnezeiesc, sunt cicluri ale îndumnezeirii nesfârșite"; n. 2, la: *Răspunsuri către Talasie*..., 22, p. 86.
2. Același teolog român, Părintele Stăniloae, precizează: „Rațiunea este o putere practică, prin care judecăm ce e bine de făcut și ce nu. Cugetarea (funcție a minții) cunoaște rațiunile definite ale lucrurilor create. Dar după ce am terminat cu cunoașterea acestora, pe Dumnezeu nu-L mai putem cunoaște prin vreo putere naturală a noastră, căci Cel infinit nu poate fi cuprins de puterile noastre intelectuale finite. Atunci ne va dărui Dumnezeu o putere infinită, dumnezeiască, ca organ prin care să cuprindem pe Cel infinit. Dumnezeu Însuși se va cunoaște prin noi pe Sine. Vom pătimi cunoașterea Lui, nu va fi produsul nostru. Acea putere ne va și îndumnezei"; n. 1, la: *Răspunsuri către Talasie*..., 22, p. 87.
3. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*..., 22, p. 87-88.

spirituală, și declară că, în îndumnezeire, prima este lăsată în urmă, pentru că progresul minții și simțurilor încetează și suntem hrăniți direct de Dumnezeu, atributele naturale transcendând în glorie copleșitoare: „... precum în viața trupească rostul mâncării este îndoit, unul pentru creștere, iar altul pentru susținerea celor ce se hrănesc (căci până ajungem la desăvârșirea staturii trupești ne hrănim în vederea creșterii, iar după ce trupul se oprește din sporirea în mărime nu se mai nutrește pentru creștere, ci pentru susținere), așa și în privința sufletului, rostul naturii este îndoit. Căci se nutrește înaintând în virtuți și contemplații până când, străbătând toate lucrurile, ajunge la măsura plinătății lui Hristos. Ajungând însă la aceasta, se oprește din înaintarea în creștere și sporire prin cele ce sunt la mijloc, nutrindu-se nemijlocit cu ceea ce e mai presus de înțelegere și de aceea, poate, mai presus de creștere. De aici înainte, primind un soi de hrană nestricăcioasă prin păstrarea desăvârșirii deiforme ce i-a fost dăruită și împărtășindu-se de dulceața nesfârșită a acelei hrane prin care primește puterea de-a fi veșnic la fel de fericit, devine Dumnezeu prin împărtășire de harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții și ale simțirii, și, deodată cu aceasta, dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărtășirea de îndumnezeire pe potriva lui. Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind biruite prin covârșirea slavei”[1]. Unirea finală la care omul este dus de iubire, după părerea Sfântului Maxim, se află deasupra oricărei cunoașteri. În această privință, în *Capetele despre dragoste*, I, 100 oferă un text important: „În sfârșit, ridicându-se mintea în Dumnezeu caută mai întâi, arzând de dor, rațiunile privitoare la ființa Lui dar nu află ceea ce este El Însuși căci acesta e un lucru cu neputință și oprit întregii firi create, deopotrivă; ci se mângâie cu cele dimprejurul Lui, adică cu cele privitoare la veșnicia, la nesfârșirea și la nehotărnicia Lui, la bunătatea, la înțelepciunea și la puterea creatoare, providențiatoare și judecătoare a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârșirea. Iar a nu cunoaște din El nimic înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie și Dionisie”[2].

Repausul final nu este doar simplul opus la mișcării, ci ridicarea sa la un nivel mai înalt. Cu toate acestea, Sfântul Maxim neagă consecvent orice absorbție mistică, pentru că aceasta ar viola *λόγος φύσεως* al ființei umane. Omul, ajuns la stadiul final al cunoașterii lui Dumnezeu, nu se confundă cu El, Care e mai presus de ceruri. Origen[3] rămăsese la „un dualism nesatisfăcător al *stării* și al *mișcării*, întrucât mișcarea o socotea legată de lumea finită, iar starea nu o socotea ca o mișcare împlinită, ci numai ca o oprire ce implica pericolul plictiselii. Sfântul Grigorie a introdus cu îndrăzneală ideea mișcării veșnice, împlinite și

1. Idem, *Capete gnostice (teologice)*, cap. 89, în *Filocalia*..., vol. II, p. 199-200.
2. Idem, *Capete despre dragoste*, I, 100, în *Filocalia*..., vol. II, p. 67.
3. Conform teoriei platonic-origeniste, mișcarea este ca o cădere păcătoasă a ființelor spirituale din unitatea lor în Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise în trupuri drept pedeapsă. Sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mișcarea temporală și de lume, ridicându-se în eternitatea divină.

fericite, care depășea contradicția dintre stare și mișcare, ba chiar realiza o identitate (*Despre viața lui Moise*, P.G. 44, 406). El a pus un accent puternic pe distanța (*διάστημα*) care există între Dumnezeu și om și, de asemenea, pe diferența dintre caracterul imuabil al lui Dumnezeu și caracterul pururea mișcător al omului. Acceptând liber acest caracter mișcător, Hristos a eliberat omul din robia morții – aspect important al îndumnezeirii, de la bun început. El adaugă la importanța Botezului, primit prin credință, o înțelegere a Sfintei Euharistii ca unificare a trupului îndumnezeit al lui Hristos cu al nostru. Așadar, îndumnezeirea este înțeleasă explicit pe baza unirii Logosului cu omul întreg, unire prin care natura umană se îndumnezeiește în El[1]. Sfântul Maxim, caută de asemenea o împăcare, dar deosebind mai categoric ca Sfântul Grigorie mișcarea din lumea finită de elementul de *mișcare* ce intră în *starea* din viața eternă. În sensul acestei sinteze vorbește el de *mobilitatea nemișcată* sau *nemișcarea mobilă* (*Quaestiones ad Thalasium* ; P.G. 90, 769A)"[2]. Ar fi lipsit de sens să deducem că ființele umane ar putea ajunge vreodată să fie *nemișcate* așa cum Dumnezeu Însuși este imuabil. Imobilitatea pură este întotdeauna atribuită doar lui Dumnezeu: „Pentru că ceea ce este fără cauză a ființei sale nu este mișcat. Acum, dacă ceea ce este absolut fără cauză este și imobil, atunci Divinul este imobil, din moment ce nu are nimic care să-i fie cauză, fiind în El Însuși cauza tuturor ființelor[3]".

Conchizând, subliniem subtilitatea de care dă dovadă Sfântul Maxim, căci el nu doar a reluat sau a corectat introspecțiile predecesorilor săi, ci a oferit și propriile cugetări. El restaurează idealul origenist conform căruia aspirațiile tuturor ființelor raționale vor culmina într-o stază reală, o stabilizare o dată-pentru-totdeauna, ca scop al întregii mișcări a creaturii. Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, el exclude potențialul recăderii sau amânării prin *sațietate* în acest progres prin îmbrățișarea noțiunii de progres etern stabil spre *τέλος* statornicit divin al existenței umane[4].

Paul Blowers[5] este de părere că Sfântul Maxim, conștient nu numai de importanța Sfântului Grigorie de Nyssa în învingerea elementelor extremiste din gândirea origenistă, dar și de faptul că reprezenta o lectură prețioasă în rândul călugărilor, a examinat critic învățăturile venerabilului său predecesor, clarificând dinamica repausului și a mișcării, imanenței și transcendenței, activității și pasivității, naturii și harului, în *τέλος* al aspirației creaturii. Miza era o nouă teleologie, o nouă introspecție în misterul îndumnezeirii, cu profunde implicații pentru înțelegerea de către călugări a țelurilor *praxisului* monahal.

Ca și în cazul Sfântului Grigorie, prin speculațiile sale teologice, Sfântul Maxim Mărturisitorul a dorit să mențină echilibrul între curentele dogmatico-polemice, filosofice și ascetice ale gândirii sale.

---

1. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator...*, p. 471.
2. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, n. 1, la: *Capete gnostice (teologice)*, 88, în *Filocalia...*, vol. II, p. 200.
3. *Ambigua*, 23, P.G. XCI, 1260A.
4. Paul M. Blowers, art. cit., p. 162-163.
5. *Ibidem*, p. 165.

MIHAI-SILVIU CHIRILĂ

# Eshatologia lui Grigorie de Nyssa în contextul gândirii Antichității târzii

## Preliminarii

Unul dintre cele mai importante aspecte ale teologiei creștine este eshatologia, „știința lucrurilor de pe urmă". Întrucât creștinismul este o religie care stipulează că viața mundană e o etapă a existenței după care urmează o trecere spre alt plan ontologic, este absolut normal ca oamenii să fie preocupați de „oferta" pe care le-o face Hristos, mai ales într-o „piață a ideilor religioase" cum e societatea noastră informatică. Este de interes misionar-pastoral ca Biserica să contureze și să exprime public o viziune foarte mobilizantă despre Împărăția cerurilor, cu care să contracareze înșelăciunea hedonistă care cucerește lumea în zilele noastre și care afirmă cu tărie că dincolo de mormânt nu mai există nimic. În condițiile unei violente invazii media a noii religii mondiale, New Age, și a unei viziuni relativizante despre lume și viață, este necesar ca Biserica Ortodoxă să-i învețe pe tinerii ei credincioși că trecerea din viața lumească în cea cerească nu este o deplasare în altă galaxie în care să întâlnești extratereștri avansați din punct de vedere tehnologic care „terraformează" paradisuri artificiale pentru cei ce sunt „aleși" pentru „marea călătorie" etc. Luând în calcul toate aceste necesități și multe altele, ne-am putea aștepta să avem în Biserică un concept foarte puternic despre eshatologie, despre ce se întâmplă cu cei care se mântuiesc, așa cum ne învață Sfânta Biserică.

Și totuși, nu este așa. De ce? Primul motiv ar fi acela că eshatologia este un domeniu în care Scriptura este foarte ermetică și cumva generică în privința detaliilor referitoare la viitorul omului după Ziua cea mare a Judecății. În mod automat, exegeza Sfinților Părinți este și ea foarte precaută, unii dintre aceștia preferând în anumite aspecte să păstreze o „tăcere cu care să onoreze taina"[1], alții asumându-și riscul de a vorbi pe anumite teme legate de cele de pe urmă, uneori căzând în greșeli, alteori intuind aspecte folositoare pentru înțelegerea

1. Cf. Andreas Andreopoulos, „Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul", articol tradus și publicat în volumul de față, p. 587.

noastră. Asceții și misticii au preferat să folosească limbajul apofatic al teologiei, trasat și de Apostolul Pavel care ne spune că în al treilea cer „a auzit lucruri care nu pot fi puse în cuvinte, lucruri care nu-i sunt permise omului să le spună" (2Cor. 12,4), încredințându-ne că Împărăția va fi un loc mai presus de cuvintele noastre omenești.

Un alt motiv important pentru care eshatologia a rămas cumva datoare teologiei creștine este evoluția credinței creștine înseși: dacă în primele secole creștine idealul mântuirii era centrul vieții creștine, după două mii de ani de creștinism acest ideal abia își mai găsește loc în sufletele unora de prin comunitățile monastice. A vorbi despre eshatologie în zilele noastre înseamnă a risca să ai, la nivel de masă, un public care te privește cu același interes cu care privește *Star Trek* sau *Farscape* și care, după ce ascultă mesajul, face ce face și când privește celebrele filme americane: schimbă canalul. Tocmai din acest motiv, mi s-a părut important să abordez în studiul de față concepția eshatologică a unuia dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii: Grigorie de Nyssa. Dacă dorim să reaprindem dorul de mântuire al creștinilor ortodocși, trebuie să le facem o propunere cât poate ea fi de concretă: trebuie să le propunem Împărăția Cerească și să le spunem despre ea tot ce știm.

Grigorie de Nyssa a fost considerat de mulți un adevărat prinț al Bisericii pentru că a strălucit prin capacitatea de inculturație, prin felul în care a știut să transmită mesajul creștin unei culturi total diferite de cea în mijlocul căreia a înflorit Biserica. Nu ne putem imagina dezvoltarea doctrinei creștine fără contribuția unor oameni veniți din spațiul culturii grecești, precum Origen, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz și alții, care au știut să preia conceptele fundamentale transmise de revelație și să le analizeze cu ajutorul aparatului filosofic al elenismului din vremea lor. Desigur, acesta este un proces anevoios, în care s-au făcut și erori, după cum vom vedea și în dezbaterea concepției lui Grigorie de Nyssa, dar au fost erori fără de care am fi stat poate și azi pe aripa Templului din Ierusalim și am fi frânt pâinea amintindu-ne de Hristos[1], cântând împreună cu cei de religie mozaică psalmi, fără a ști că Dumnezeu nostru e Treime în Unime sau că în Iisus s-au întâlnit și s-au unit „neschimbat, neamestecat, neîmpărțit, nedespărțit" firea umană și cea divină, că cele două voințe au fost amândouă prezente în persoana unitară a lui Iisus, chiar dacă una era „ucenica" celeilalte, că icoanele nu sunt idoli și, de ce nu, că, în ciuda unor păreri „ireniste", diavolii nu se vor mântui pentru că așa au decis ei, să își petreacă restul eternității în ură și dispreț față de Dumnezeire.

Văzută din perspectiva secolului nostru, doctrina creștină pare a avea răspunsuri la majoritatea întrebărilor care pot trece prin mintea omului. Numai că această acumulare de experiență a Bisericii s-a produs în timp, în timp îndelungat, la capătul unor episoade uneori triste, alteori de-a dreptul violente. Dacă ar fi să ne transportăm de exemplu, măcar cu mintea, lecturând

1. În realitate, și acum facem acest lucru când ne adunăm în comuniunea liturgică, numai că știm mai multe despre semnificația gestului nostru.

*Testamentum Domini*, în secolul Egeriei, am avea motive să credem că cei de acolo nu sunt ortodocși după toate rigorile Ortodoxiei noastre, pentru că multe dintre cele pe care le știm noi acum despre cele sfinte ei nici nu le bănuiau atunci.

Păstrând această perspectivă, vom încerca în cele ce urmează să analizăm concepția despre mântuire a sfântului Grigorie de Nyssa. Și nu atât de mult concepția generală despre mântuire, incluzând parte morală a pregătirii pentru mântuire, ci momentul însuși al trecerii de la această viață la cealaltă. Vom constata că Grigorie de Nyssa este important din acest punct de vedere pentru că face o ruptură între cosmologia Antichității târzii și viziunea despre lume a creștinismului. Pornind de la gândirea marelui capadocian vom încerca să răspundem la câteva întrebări fundamentale legate de tema mântuirii: Este mântuirea o reîntoarcere la origini sau o altă etapă ontologică a existenței? Dacă mântuirea înseamnă restaurarea creației la starea prelapsiană, la ce restaurare se face referire, dat fiind că Grigorie de Nyssa are o interesantă teorie referitoare la creație? Ultima, dar nu cea de pe urmă întrebare, cine va beneficia de această mântuire? Se adresează mântuirea sufletului exclusiv sau este și trupul mântuit? Este mântuirea restrânsă *intra muros Ecclesiae* sau se extinde în ultimă instanță la întreaga creație a lui Dumnezeu?

## Contextul cosmologiei Antichității târzii

Avem tendința ca atunci când judecăm scrierile unui Sfânt Părinte să o facem din perspectiva epocii în care trăim noi. Uneori ni se pare ciudat că un Părinte ne vorbește despre lucruri pe care noi le știm demult, cu un ton de parcă el le-ar fi descoperit pentru prima oară, ceea ce în realitate este și adevărat. Nu trebuie să uităm că acești Părinți au trăit în anumită lume, cu un anumit *Weltanschauung* și, dacă tot folosim prețiozități ale limbii germane, și cu un anumit *Zeitgeist*. Așa cum atunci când îi citim pe Losski sau pe Yannaras constatăm că fac referire la extratereștri, sau la eutanasie, sau la maimuța buclucașă din care „se trage neamul omenesc", trădând astfel patina unei anumite influențe culturale lumești față de care ei trebuie să regleze viziunea creștină, atunci când îl citim pe Grigorie de Nyssa vom vedea referiri la anumite concepte ale culturii din epoca sa, de care nu putem face abstracție atunci când judecăm calitatea scrierilor sale.

Unul dintre cele mai importante concepte de care trebuie să ținem seama este fără îndoiala cosmologia Antichității târzii. Nu ne interesează atât de mult pentru scopurile studiului nostru cu ce populau grecii și romanii universul, în schimb ne interesează viziunea lor despre timp și despre destinul în timp al ființei umane.

La vremea în care a trăit Grigorie de Nyssa, lumea antică avea o concepție ciclică despre timp. Pentru ei, universul cunoștea cicluri de evoluție și devoluție, care se repetau la anumite perioade la nivel cosmic. Întreg universul era

cuprins într-o viziune monistă[1], închisă în sine, cumva mecanică, în care omul putea cel mult să își amelioreze condiția pe parcursul acestei vieți, dar nu putea să depășească deciziile implacabile ale destinului (*moira*). Ciclicitatea timpului este reliefată în opera marelui capadocian în explicarea învierii trupului, combătând reîncarnarea, în care Grigorie[2] pare a combate pe yoghinii din zilele noastre. Discuția despre învierea trupului produce una dintre primele idei care vor crea ruptura lui Grigorie de această cosmologie antică, după cum vom vedea în continuare.

Cosmologia Antichității avea câteva idei de forță, care vor influența mai ales gândirea predecesorului lui Grigorie, Origen, idei provenind din gândirea platonică și neoplatonică a vremii:

1. *Natura universului*: Platon afirmă, în dialogul său *Timaios*, că universul este în mod necesar o copie a ceva[3]. Demiurgul era bun și lipsit de invidie, continuă Timaios argumentația sa, și „a vrut ca toate să fie asemănătoare cu sine. Dorind ca toate să fie bune și, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaos și aflat într-o mișcare discordantă și în haos și l-a condus de la dezordine în ordine... În virtutea acestui raționament a zidit Demiurgul universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup, pentru ca tot ce este zidit să fie, prin natura sa, cât mai frumos și mai bine"[4]. Argumentația lui Platon continuă pe această linie oarecum panteistă cu afirmația că Demiurgul a creat un univers care seamănă cu un zeu fericit[5]. Când ajunge să vorbească despre suflet însă, Platon afirmă că „El nu a făcut sufletul mai tânăr decât trupul, căci unindu-le nu a îngăduit ca cel mai bătrân să-l conducă pe cel mai tânăr. El a făcut sufletul, și prin naștere, și prin virtute, înaintea trupului și mai bătrân decât acesta, ca un stăpân poruncind unui supus"[6]. Este foarte importantă această afirmație a lui Platon pentru argumentația noastră, deoarece postulează *preexistența sufletului*,

1. J. Zizioulas, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1998, p. 24.
2. *Dialog despre suflet și înviere*, în Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 386 și următoarele.
3. Platon, *Opere* VII, *Timaios* 29, b, Editura ?tiințifică, București, 1993, p. 142. Acel ceva după care universul este făcut nu poate fi decât lumea Formelor, a Ideilor. Platon susține că lumea sensibilă, universul vizibil (*aistheta*) este o imagine (*eikon*) a lumii Formelor (*eide*), acestea din urmă având o participare (*methexis*) la acestea (cf. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, București, 1993, p. 76-77).
4. Platon, *op. cit.* p. 144. Desigur, dezordinea și haosul anterioare zidirii lumii se datorează forțelor oarbe ale unei materii primare, preexistente momentului în care Demiurgul a decis să creeze universul.
5. Universul lui Platon, exprimat de Timaios este și reședința zeilor: „Odată ce a văzut că universul se mișcă și este viu, născut ca sfânt lăcaș al zeilor nemuritori..." (Platon, *op. cit.* p. 150). Creștinismul desființează acest monism, proclamând transcendența absolută a Divinității față de creație și contingența acesteia din urmă raportată la Făcătorul Său.
6. *Ibidem*, p. 148. Sufletul lui Platon este alcătuit din trei componente: identicul, diferitul și existența. De aceea, susține filosoful grec, sufletul e capabil să rezoneze cu cele inteligibile și cu cele sensibile ale lumii.

pe care vom vedea că Origen o folosește în eshatologia sa[1], dar de care Grigorie de Nyssa se distanțează. Vorbind despre timp, Platon susține că el a apărut odată cu universul creat, ca „o copie a eternității statornice în unicitatea sa". Către finalul dialogului *Timaios*, Platon explică, după ce face o trecere în revistă a tuturor elementelor universului, modul în care se produce reîncarnarea și principiile acesteia.

2. Foarte importantă în cosmologia platonică este și eshatologia pe care ne-o pune la îndemână dialogul *Phaidros*, sub denumirea de „decretul Adrastei"[2]. *Cauza căderii sufletelor* în șirul de reîncărnări este nepăsarea și neparticiparea la adevăr și Bine. Inițial, sufletele sălășluiesc alături de zei în locul supraceresc (*hyperouraneous topos*)[3] unde se hrănesc cu știință și inteligență pură. Prima încarnare în lumea aceasta pare a fi în funcție de cât de mult a apucat sufletul să guste din Bine înainte de „a-și pierde aripile" și se face în cadrul a nouă tipuri de oameni care alcătuiesc de altfel și ierarhia meritelor sociale[4]. Potrivit lui Platon sufletele petrec în prima etapă a vieții pământești 10.000 de ani trecând prin toate aceste nouă stări, după care cele care au fost cuvioase timp de „trei rotiri milenare" se duc în ceruri unde se bucură de fericire. Celelalte se supun unei judecăți, după care urmează o judecată în urma căreia cele rele vor intra într-un loc de pedeapsă subteran, iar cele bune *eliberându-se de povara trupului*[5], se duc în cer unde viețuiesc timp de o mie de ani, după care trag la sorți pentru a-și alege viața a doua. Acum unele suflete merg în trupuri de animal, iar unele din trup de animal revin în trup de om. Sufletul care nu a

1. Origen folosește în scrierea sa *Despre principii* (II, 6,3; 9,6) exact formula eshatologică pe care o prezintă Platon aici: fiecare ființă rațională a fost creată de Dumnezeu ca să fie liberă și prin urmare a avut posibilitatea de a progresa sau regresa: realizarea alegerilor sale din viața precedentă i-a determinat condiția din viața actuală... Cu excepția celui al lui Hristos toate sufletele care au preexistat trupurilor au căzut departe de Dumnezeu, pe diferite trepte, în funcție de răcirea iubirii celui ce le crease și fiecare dintre ele a comis păcatul..." (Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Polirom, Iași, p. 153). Observăm soluția de compromis pe care o găsește marele teolog alexandrin, care face o „excepție", Hristos, din această schemă în care Iisus nu putea fi potrivit nicidecum.
2. Platon, *Phaidros* 248 c-d 249, traducere Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1993, p. 90 și următoarele. În nota dedicată Adrastei ni se spune că e o zeiță traco-frigiană, de tipul zeiței Nemesis Uraneea (nota 64, p. 180).
3. *Hyperouraneous topos* este locul Ființei – adică, spune Platon (*Phaidros*, 247 c-d), al existenței reale, care nu are formă, culoare, nu poate fi atinsă, pe care nu o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul, și care reprezintă obiectul adevăratei științe.
4. Platon, *Phaidros* 248 d-e. Această ierarhie începe cu filosofii și se încheie cu tiranii, cuprinzând între aceste extreme celelalte categorii sociale fundamentale, asigurându-se astfel și o explicație a structurii sociale.
5. Din această eshatologie vedem că Platon considera că trupul este o povară, idee preluată și dusă pe culmi de gnostici, manihei, dualiști etc. Uneori achiesează și Origen la ea, postulând o înviere strict spirituală, alteori însă are o viziune mai aproape de cea creștină. Origen afirmă că principiul trupului, „forma" sa, este sufletul și acesta de fapt garantează viața veșnică (Claudio Moreschini, *op. cit*, p. 154). Firește această concepție se izbește de argumentul de bun-simț că sufletul e nemuritor, prin urmare nu ar trebui să vorbim despre o înviere.

văzut niciodată adevărul nu va vedea niciodată forma umană. De aceea, spune Platon, sufletul trebuie să își *reamintească* ceva din cele văzute pe vremea când îl însoțea pe zeu. Aceasta este cheia redobândirii stării de grație. Și aici Platon ajunge să facă un elogiul frumuseții și iubirii pe care o numește „a patra nebunie", lăsându-ne să înțelegem că acest ciclu al reîncarnărilor continuă ca și în prima fază despre care am vorbit[1].

Am făcut această lungă trecere în vedere a eshatologiei platonice, pentru că ea domina gândirea intelectualilor din epoca Antichității târzii, desigur rafinată de unele adaosuri sau explicații ale neoplatonicilor. În acest univers trebuie să introducă Grigorie de Nyssa mântuirea sufletelor după învățătura Scripturii, după cum vom vedea imediat.

3. *Materia ca sediu al răului*. În ciuda faptului că unii cercetători, mai ales atomiști și materialiști, consideră că termenul latin *materia* are ca sursă termenul *mater*[2], filosofii greci aveau cu totul altă părere. Pentru Platon, răutatea materiei poate deriva din natura ei străină de divinitate, dat fiind că așa cum am văzut anterior, ea este preexistentă actului de creație. Aristotel denumește materia *hyle* și afirmă că natura acesteia nu poate fi detectată, întrucât depășește perimetrul cunoașterii[3]. Materia este pentru Aristotel potență, în timp ce forma este act. Pentru stoici, care concepeau universul ca exclusiv material, se păstrează distincția aristotelică dintre materie și formă, atribuindu-i-se primeia trăsăturile unui principiu activ (*poiein*) și veșnic, celei de-a doua caracterul de principiu pasiv (*paschein*)[4]. Potrivit lui Plotin, materia are rolul de *receptor pasiv al ideilor*[5]. Neoplatonismul încearcă să rezolve problema materiei afirmând că universul este adus în lume prin *emanație*. De aici rezultă că universul material, întrucât emană din divinitate, este prin natura sa rău, întrucât este multiplu, spre deosebire de divinitate, care este unică. Logica lui Plotin, potrivit căreia materia este rea, este susținută tocmai de ideea de emanație : cu cât e mai departe de divinitatea emanatoare, cu atât are mai puțin din substanța divinității. Poziția lui Plotin însă este contrară înseși teologiei neoplatonice care afirmă că emanația e o funcție firească a divinității, deci nu implică disiparea sau diminuarea substanței Acesteia[6]. Miza discuției despre răutatea materiei este foarte importantă pentru studiul nostru, deoarece aici *Grigorie de Nyssa se depărtează de predecesorii săi laici și chiar teologi (Origen) afirmând mântuirea sufletelor și a trupurilor* (adică a persoanei umane integrale).

---

1. Viziunea lui Platon este în anumite locuri asemănătoare cu cea din *Cartea legilor lui Manu* sau din *Bhagavad-Gita*, demonstrând că Europa veche avea o gândire ciclică în privința timpului.
2. Dominique Lecourt (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 884.
3. Aristotel, *Metafizica* 1036a, traducere ?tefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1996, p. 282.
4. Francis E. Peters, *op. cit*. p. 134.
5. Grigorie Tausan, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993, p. 146.
6. *Ibidem*, p. 149.

## Câteva precizări terminologice

După cum am văzut, mediul cultural în care activează Grigorie de Nyssa este dominat de o gândire de natură platonică și mai ales neoplatonică, față de care autorul capadocian nu poate rămâne indiferent[1]. Din această perspectivă, eshatologia lui Grigorie de Nyssa nu poate să rămână complet neinfluențată de terminologia platonică. Unul dintre cei mai interesanți termeni pe care Grigorie îl folosește pentru a desemna realitățile eshatologice este *apokatastasis*. Pentru a ne face o idee despre cum a evoluat acest cuvânt de la școlile filosofice grecești, vom apela la o serioasă cunoscătoare a eshatologiei lui Grigorie de Nyssa, Morwenna Ludlow[2], care a scris volume întregi pe această temă. Astfel, în epoca greacă termenul „apocatastază" are mai multe semnificații : în medicină, înseamnă „vindecare", în justiție, „restituirea unei proprietăți sau reîntoarcerea unui ostatic acasă". În politică, însemna restabilirea unui status quo sau crearea unui nou fundament politic. În astronomie, însemna revenirea unei stele sau constelații în locul său pe firmament. Acest ultim sens a făcut ca semnificația să fie extinsă la nivel cosmic și să însemne că după o anumită perioadă universul ajunge la sfârșit și o ia de la capăt[3]. Neoplatonismul a dat un sens religios termenului, vorbind despre o apocatastază a sufletului individual. Pentru ei, această apocatastază nu înseamnă renaștere, ci eliberare din trup, neavând prin urmare semnificații soteriologice. Valentinus folosește termenul considerându-l aproape sinonim cu termenul *sotiria* („mântuire").

În gândirea creștină, termenul „apocatastază" are un sens mai larg, soteriologic. Termenul este folosit cu semnificația de revenire la locul de origine (când se vorbește de revenirea evreilor în Ierusalim[4]). Grigorie de Nazianz folosește acest termen pentru a face referire la ridicarea Mântuitorului la ceruri[5].

---

1. Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 564-565 : „Întreaga speculație a lui Grigorie de Nyssa se folosește, pe lângă sistemul platonic, și de fragmente, imagini și sintagme preluate din dialogurile lui Platon, care ne dovedesc că Grigorie l-a citit cu atenție și l-a studiat asiduu".
2. Dintre scrierile sale, amintim *Universal salvation : eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford Unversity Press, Oxford, 2000 ; *Gregory of Nyssa ancient and (post)modern*, Oxford University Press, Oxford, 2007 ; „Universalism in the History of Christianity", în Robin A. Parry, Christopher H. Partridge (ed.), *Universal Salvation ? The Current Debate*, Pattermoster Press, 2003.
3. Morwenna Ludlow, *Universal salvation : eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford Unversity Press, Oxford, 2000, p. 39. Aceasta este și poziția școlii stoice, care vorbește despre o deplasare a planetelor și constelațiilor. Stoicii afirmă că atunci când constelațiile ajung la locul în care au fost create pe firmament, se va produce o conflagrație devastatoare după care va urma o restaurare a tuturor.
4. Cum e cazul întrebării din Faptele Apostolilor : „Doamne, vei așeza [*apokathistaseis*] regatul lui Israel" (FA, 1,6) (cf. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 39).
5. Cf. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 40.

Există un singur pasaj noutestamentar în care apare expresia *apokatastasis*, și încă chiar în *forma* sa[1] extremă utilizată de Origen sau Grigorie de Nyssa. Este vorba de pasajul din Faptele Apostolilor în care se spune: „...pe care trebuie să-l primească cerul până la vremea stabilirii din nou a tuturor [*ahri chronon apokatasteos panton*][2] celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților prooroci din veac" (FA 3,21). Aici Petru se referă la sfârșitul lumii și la judecată, iar *panton* pare a se referi la cosmos, nu la persoanele umane[3]. Acest lucru se datorează și viziunii cosmologice cu totul diferite pe care Scriptura o are față de gândirea elenistă[4].

## „Cele două creații" ale lui Grigorie de Nyssa

Pentru a înțelege mai bine concepția lui Grigorie despre eshaton[5], se mai cuvine să facem o precizare teologică legată de modul în care înțelege Grigorie de Nyssa actul creației. Pentru că dacă învierea înseamnă reîntoarcerea la starea prelapsiană, întrebarea se pune, în cazul lui Grigorie de Nyssa, la ce anume se reîntoarce omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? În

1. Unii exegeți consideră că Origen și Grigorie de Nyssa nu au făcut referire la acest pasaj biblic atunci când vorbesc despre apocatastaza tuturor. T. Bodogae face o notă în *Dialog despre suflet și înviere*, ed. cit., în care indică pasajul respectiv, deși Grigorie nu dă explicit această referință biblică.
2. Stabilirea este de fapt o revenire la o vreme trecută, considerată timp al perfecțiunii pentru evrei, o „epocă de aur" (cf. și Alden A. Mosshammer, „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa", *Studia Patristica*, vol. XXVII, Peeters, Leuven, 1993, p. 72).
3. Nota 91 a Morwennei Ludlow la acest capitol aduce o explicație mai presus de dubiu care arată clar că Petru nu se referă aici la apocatastaza lui Origen: „astfel de interpretare ar fi diminuat impactul chemării la pocăință dacă Petru ar fi spus că toți vor fi mântuiți" (Mo rwenna Ludlow, *op. cit.* p. 68).
4. Cărțile sapiențiale, mai ales cele ale regelui Solomon, dau impresia că monarhul înțelept a avut cel puțin influențe ale vechii culturi indoeuropene: „Ceea ce a fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare" (Eclez. 1,9). Acest pasaj poate trimite la o oarecare ciclicitate a timpului, deși poate se referă și la privirea lumii cu oarecare înțelepciune și tratarea acesteia cu conștiința finitudinii ei.
5. Când vorbim despre despre eshaton nu putem să nu luăm în calcul punctul de vedere extrem de pertinent al teologului Ene Branișteare surprinde o latură extrem de importantă a viziunii creștine despre moarte și înviere: contribuție fenomenală a creștinismului la gândirea lumii este aceea că elimină spaima ontologică față de moarte, față de întoarcerea în nonființă sau față de inextricabilul destin care nu poate fi depășit. Moartea nu mai e în viziunea creștină un prilej de spaimă, ci e o trecere spre o împlinire a ființei prin legătura cu Sursa ființei și a vieții (Pr. prof. dr. Ene Branișteare, *Liturgica generală*, EIBMBOR, București, 1993, p. 269-271). Acest lucru transpare și din scrierile lui Grigorie de Nyssa. La epoca în care Nyssa scrie, acest lucru era deja tranșat de Părinții de dinainte și el nu insistă asupra lui, ci doar asupra modului în care se desfășoară viața de după moarte.

mai multe scrieri ale sale, Grigorie vorbește despre „două creații”[1] ale omului, una, în intenția lui Dumnezeu și cea de-a doua, în fapt. Este adevărat că atunci când începe să vorbească despre această creație „în două etape”, Grigorie face diferența între dogma oficială și părerea personală: „Iată care sunt părerile noastre în aceste privințe”[2]. *Despre facerea omului* explică acest concept: „cel care cunoaște ființele înainte de a fi făcute, cum zice proorocul (Isaia 42,9), întrucât le-a cunoscut sau mai curând îi erau cunoscute de mult, prin puterea Sa providențială, în ce direcție aveau să o apuce după voia lui cea neîngrădită. Acela le-a rânduit în chipul Său, cum aveau să se împartă, în bărbat și femeie, împărțire ce nu are nimic de-a face cu modelul dumnezeiesc, ci, după cum s-a spus, ne încadrează în ceata vietăților necugetătoare”[3].

În aceste cuvinte ni se spune că Dumnezeu l-a creat pe om la modul general, ca proiect divin[4]. Există o diferență de viziune între Grigorie de Nyssa și Origen și în acest aspect: Origen considera că între „prima creație” și „cea de-a doua” există o diferență temporală, mai precis există un timp scurs de la proiectul divin al lui Dumnezeu și creația propriu-zisă a omului[5]. Această distincție se bazează probabil pe viziunea lui Origen de factură platonică referitoare la preexistența sufletelor. Grigorie de Nyssa, păstrând mai curând linia scripturistică a referatului creației, dă de înțeles că între cele două „etape” ale creației nu există o consecutivitate temporală, dat fiind că mintea divină se află dincolo de timp. Chipul pe care ni l-a pus Dumnezeu în creație pare a se referi mai curând la raționalitate[6]. Dumnezeu „împarte” raționalitatea omului, nu i-o „dă”, sugerând asemănarea de natură în ce privește partea spirituală a omului.

„Cea de-a doua creație” este afirmată de Nyssa în cuvintele: „Împărțirea omenirii în bărbat și femeie a avut loc, cred eu, mai târziu, după ce s-a încheiat

1. Idee pe care o susțin într-o formă sau alta și alți teologi precum Didim cel Orb sau Maxim Mărturisitorul. Deși este mai mult tributar teologiei neoplatonice și susține o primă creație pur spirituală, Didim susține și el că facerea omului este „a doua creație” (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 90). Ideea „primei creații” pare a o contempla și sfântul Grigorie de Nazianz, care scrie, în *Carmen de se ipso*, că *în gândul* lui Dumnezeu omul a fost creat pentru a deveni dumnezeu după har și a intra „în rânduiala luminosului cor îngeresc”.
2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 50.
3. *Ibidem*.
4. În nota la fraza următoare, în care Grigorie vorbește explicit despre „prima creație”, traducătorul T. Bodogae afirmă că omul a fost creat în mod reprezentativ, dar concret, iar nu ideal cum credea Origen, care vorbea despre predestinație. Grigorie de Nyssa vorbește despre această „primă creație” în contextul explicării conceptului de „chip al lui Dumnezeu”, sugerând că acest „chip” este de fapt cel pe care Dumnezeu l-a avut în minte pentru om în proiectul divin și l-a luat în Întrupare Fiul (aceasta ar risipi viziunile gnostice și neognostice despre „Iisusul istoric” care a avut copii, care a avut o „apropiere” de Maria Magdalena, care „a trăit pe undeva prin Franța” etc.).
5. Raymund Schwager, SJ., *Banished from Eden. Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, Peeter, Leuven, 2006, p. 67-68.
6. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 72.

alcătuirea creației"[1]. După discuția despre modul înmulțirii îngerilor (asupra căreia vom reveni), Grigorie explică felul în care Dumnezeu a prestiut ce se va întâmpla și a ales să dea o formă de supraviețuire a omului ca specie.

Prin faptul că ne încadrează „în ceata viețuitoarelor", unii cred că, deși nu a dat o diviziune sexuală omului creat în „prima creație", prestiind ce avea să urmeze, Dumnezeu a pus pasiunea carnală în „a doua creație"[2], adică atunci când l-a creat fizic[3]. Dacă vedem limbajul folosit de Părintele capadocian[4] referitor la felul în care se înmulțeau îngerii pus în contrast cu acest „pogorământ" divin, se poate considera că este vorba despre o concesie făcută viziunii monastice despre viață[5].

## Revenirea la starea prelapsiană

„Cele două creații" ale lui Grigorie de Nyssa pun problema mântuirii într-o cu totul altă perspectivă. Pentru că, după cum vom vedea, Grigorie vizează o reîntoarcere la „prima creație" a lui Dumnezeu. Dar aceasta este o creație nemanifestată în mod real, ci doar un proiect divin. În acest caz, Grigorie de Nyssa nu ne propune reîntoarcerea la un status quo existent în mod sensibil, ci ne propune de fapt o întrupare în fapt a unui proiect divin pe care Dumnezeu nu l-a pus niciodată în aplicare[6]. În aceste condiții nu vorbim despre o întoarcere în stil platonic, chiar dacă „prima creație" este o idee divină, nu este însă o Idee platonică, o realitate existentă *in se* la un nivel spiritual, la care omul să se racordeze și de care să-și „reamintească". Deși vorbim despre o restaurare, despre o reîntoarcere, vorbim de fapt despre o actualizare a unei creații divine care nu s-a materializat niciodată. Pusă într-un ambalaj ciclicist, ideea de mântuire a lui Grigorie de Nyssa ne duce totuși într-o sferă atemporală. Astfel,

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 51.
2. Se poate spune că de fapt Dumnezeu, în prestiința Sa, i-a dat omului capacitatea de a putea controla dezastrul pe care moartea urma să îl aducă în lume. Așa că, alături de pasiunea carnală, adică posibilitatea de a se reproduce pe cale „animală", spre deosebire de cea angelică, de fapt Dumnezeu i-a dat omului și acel *posse non mori*, adică, în lectură negativă, posibilitatea de a muri, atunci când va cădea în păcat și prin urmare de a limita dimensiunile lucrării răului în natura umană.
3. Aici unii patrologi identifică o oarecare inconsistență teologică: se consideră că dacă Dumnezeu a pus firea pasională în ființa umană creată, atunci el a predispus-o spre căderea în păcat. Numai că păcatul lui Adam și al Evei nu este cel al desfrânării sexuale, ci a neascultării față de porunca divină.
4. Distincția între „prima creație" și „cea de-a doua" este cea dintre ideea inteligibilă și fenomenul sensibil (Alden A. Mosshammer, *op. cit.*, p. 78).
5. Ideea e sugerată și de nota traducătorului volumului patristic, care reamintește că fecioria este o revenie la viața îngerească (Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, nota 77, p. 52).
6. Desigur, distincțiile sunt de ordin logic aici, așa cum logică e și distincția lui Grigorie despre „cele două creații", dat fiind că omul se va întoarce la starea descrisă în Facerea din care va lipsi doar spectrul unei noi căderi în păcat.

omul mântuit nu se întoarce pur și simplu la Adam cel din Grădina Edenului, ci la Adam cel din mintea lui Dumnezeu, pe care Acesta nu l-a creat niciodată așa cum plănuise, tocmai pentru că știa că va cădea în păcat[1]. Cu alte cuvinte, mântuirea este o străpungere a spațiului și timpului și o manifestare plasticizată a designului divin referitor la creație. În felul acesta, Grigorie de Nyssa împacă cumva viziunea ciclicistă despre timp, vorbind despre mântuire ca despre o reîntoarcere la o stare inițială, și chiar viziunea platonică despre revenirea la lumea Ideilor, dar o îmbracă în cuvintele Revelației și în viziunea acesteia despre evoluția istoriei lumii și a mântuirii. Deși găsim patrologi care vorbesc despre faptul că pentru Grigorie de Nyssa *alfa* și *omega* (Apoc. 1,8) înseamnă o reîntoarcere ciclicistă la începuturi[2], în care omul se va întoarce la condiția sa inițială, pe care a pierdut-o prin păcat, faptul că refacerea condiției primordiale se referă la „prima creație" poate crea impresia că vom avea de-a face cu o desăvârșire a creației, cu o proiectare a omului în lumea pe care Dumnezeu i-a pregătit-o, dar nu i-a putut-o oferi până acum. Această armonizare a concepției filosofice grecești cu viziunea lineară a Scripturii despre timp poate corespunde și viziunii creștinilor din vremurile noastre, obișnuiți deja cu ideea că lumea are un început și evident un sfârșit, iar acest sfârșit va fi neîndoios un pas înainte față de început.

Iată cum descrie Grigorie de Nyssa exact viețuirea omului după înviere: „Nu există nici o deosebire între omul care a fost adus pe lume la cea dintâi creație și cel ce va trăi la sfârșitul lumii: toți poartă același chip dumnezeiesc"[3]. Chipul lui Dumnezeu ne spune Grigorie nu e legat de o anumită parte a trupului, ci „stă" în legătura cu întreaga omenire[4]. Vorbind despre îngeri și modul îngeresc de viețuire, Grigorie explică faptul că în „prima creație" omul fusese menit să se înmulțească precum îngerii (presupunând desigur că îngerii continuă să se înmulțească, idee pe care o acreditează pe baza faptului că Scriptura ne vorbește de un număr nesfârșit de îngeri), iar din cuvintele lui Iisus prin care acesta spune că „la înviere nu se mai însoară și nu se mai mărită, ci toți sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Mt. 22,30) extrage esența

1. Omul mântuit la sfârșitul istoriei dobândește nemurirea (*mori non posse*) într-o lume eternă. Rămâne însă un lucru foarte interesant de discutat în această teorie, la care Grigorie nu dă un răspuns tranșant: el spune că îngerii se înmulțesc altfel decât oamenii, dar că de înmulțit se înmulțesc cumva. Omul restaurat la stadiul angelic al „primei creații" va continua oare să se înmulțească pe calea angelică sau putem vorbi despre acea idee că Dumnezeu a creat pe oameni pentru a lua locul îngerilor căzuți și că numărul lor e stabil? Dar dacă îngerii se înmulțesc nu e mai corect să asumăm că ei pot să rezolve această problemă prin „resurse proprii", acest lucru dând creației/mântuirii omului o cu totul altă „utilitate"?
2. Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 601.
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 51.
4. Aceasta legătură cu omenirea întreagă înseamnă tocmai că acea „creație dintâi" la care se referă părintele capadocian este cea din viziunea Sa, creația din mintea divină. Merită să observăm predilecția pentru explicarea perfecțiunii în maniera tipic filosofică: omul din „prima creație" este bun pentru că este substanțial *întreg*, adică *unu*, spre deosebire de multiplicitatea pe care o va aduce păcatul în starea postlapsiană.

învățăturii sale felul mântuirii: „Se vede că harul învierii nu trebuie înțeles altfel decât ca o restabilire a oamenilor în vechea stare pe care au avut-o înainte de căderea în păcat. Într-adevăr, harul pe care-l așteptăm este reîntoarcerea la viața cea dintâi când va fi adus din nou în rai omul care fusese scos de acolo. Așadar dacă viața celor restabiliți se aseamănă cu cea a îngerilor, atunci e limpede că viața de dinainte de păcat era un fel de viață îngerească"[1]. Din lectura acestui pasaj am putea avea impresia că este vorba despre paradisul din Facerea și despre omul creat în „cea de-a doua creație". Dar aici se vorbește despre familie[2] în viața veșnică și despre inexistența pasiunii, ceea ce sugerează că de fapt Grigorie se referă la „prima creație", în care oamenii erau „cam la fel ca îngerii", adică la Adam cel dintâi, dar fără înclinația spre patimă. Cu atât mai mult cu cât la sfârșitul capitolului vorbește deschis despre „a doua creație" și despre pierderea acestei stări angelice prin rânduirea în firea noastră a ceva mai pe potriva stării de după păcat: „în loc să rămânem la vrednicia îngerească, El ne-a îngăduit să transmitem viața de la unii la alții întocmai ca dobitoacele și ca vietățile necugetătoare"[3].

Trebuie precizat că Grigorie a avut o evoluție interesantă în privința raiului și Împărăției cerurilor, viziune care în lucrările de început a fost profund influențată de platonism și origenism. El vorbește în *Comentariile la Fericiri* despre Paradis ca despre un loc mai presus de ceruri de unde firea umană a fost alungată prin păcat și unde se va întoarce prin apocatastază. Locul pe care îl vor moșteni cei blânzi este un loc supraceresc al inteligenței pure, ca în eshatologia platonică despre care am vorbit în prima parte a studiului[4]. Și tot ca la Platon, lumea de după păcat unde a fost exilat omul este similară cavernei din mitul povestit de marele filosof. Urmarea lui Hristos, ne spune Grigorie în aceleași *Comentarii la Fericiri*[5], ne poate face să scuturăm răul pe care păcatul l-a adus în lume și să ne reîntoarcem la viața fericită în Ziua a Opta a Învierii[6], care va aduce restaurarea (apocatastaza).

Pentru a sintetiza problema restaurării sau restabilirii ordinii anterioare căderii în păcat, putem să apelăm la patru stadii ale eshatologiei, așa cum le afirmă Morwenna Ludlow foarte bine: 1. eshatonul nu înseamnă doar întoarcerea la starea prelapsiană, ci la „prima creație", când cu adevărat omul era după chipul lui Dumnezeu; 2. întreaga umanitate a fost creată perfectă, deci ar fi normal ca toată să revină la stadiul dinainte; 3. pasiunea nu e caracteristică

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 52.
2. Preluând ideea despre creație în două stadii, Maxim Mărturisitorul afirmă că în cadrul primeia nu a existat matrimoniu (M. Ludlow, *op. cit.*, 72).
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 53.
4. A.A. Mosshammer, *op. cit.*, p. 73.
5. *Ibidem*.
6. Atât Grigorie, cât și alți Părinți folosesc simbolistica numerică pentru a vorbi de parcursul istoriei mântuirii. Astfel cele șase mii de ani scurse de la facerea lumii sunt „șase zile", după care urmează „a șaptea zi" de odihnă și desigur „a opta zi", Ziua veșnică a mântuirii (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

naturii umane din prima creație. 4. cele două creații nu sunt succesive temporal, ci doar logic[1]. Prima creație este doar o rațiune divină, fără a se fi realizat vreodată în realitate.

## Trupul în actul mântuirii

Am văzut, așadar, care este viziunea lui Grigorie despre mântuire și despre apocatastaza la modul general. Scriitorul capadocian încearcă să explice mântuirea ca o reîntoarcere la origini, dar cu o precizare foarte interesantă, *la originile virtuale din mintea divină*, nu la originea lui Adam de după ce a fost creat – la originea lui Adam despre care Dumnezeu știe că nu va mai greși. Este foarte interesant aici faptul că Grigorie combină cumva ciclicitatea timpului din viziunea greacă cu linearismul viziunii creștine[2]. În acest context, după ce am văzut modul în care va trăi în linii mari omul mântuit în Împărăția cerească, unde se va asemăna cu îngerii, trebuie să mai răspundem la o întrebare fundamentală: în viziunea lui Grigorie de Nyssa, viziune infuențată de gândirea platonică, ce va fi omul care se va reîntoarce în comuniunea cu Dumnezeu? Va fi o esență spirituală, inteligibilă, sau va fi o persoană completă, alcătuită din trup și suflet? Miza acestei întrebări este mai pe scurt: mântuirea se adresează cumva și trupului sau numai sufletului[3]?

Am văzut că existau curente de gândirea în lumea secolului al IV-lea care considerau că materia este rea și că, prin urmare, persoana umană, așa cum o știm noi astăzi, nu este decât o combinație nefericită între un spirit care a

1. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 46.
2. Un moment fundamental în concepția despre timp este afirmarea creației *ex nihilo*. Fericitul Augustin consideră că odată cu crearea *ex nihilo* (susținută scripturistic doar de textul 2 Macabei 7,28: „Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate câte sunt în ele să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu...") se poate afirma că timpul a fost creat o dată cu lumea. În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin afirmă cu tărie linearitatea timpului, concept care va înlocui încetul cu încetul mentalitatea ciclicistă a Europei vechi (vezi și Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, București, 1994, p. 84-86).
3. Liturghia Sfântului Vasile se referă, în rugăciunea pentru cei morți la „odihna sufletelor adormiților" (*Liturghier*, EIBMBOR, București, 1995, p. 196). Acest lucru nu înseamnă însă că Vasile avea vreo viziune origenistă despre mântuire. Rugăciunea pentru cei adormiți se face din perspectiva Bisericii luptătoare, care se străduiește să-i ajute pe cei trecuți din viață să se mântuiască în perioada cuprinsă între judecata particulară și cea finală, nu se referă la starea finală de după învierea trupurilor. De altfel, într-o „binecuvântare a învierii" de la slujba de înmormântare se vorbește despre desfacerea trupului în părțile componente până la înviere când vor fi repuse în „frumusețea cea dintâi": „cel ce cu mâna Ta dintru neființă m-ai zidit și cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăși m-ai întors în pământ din care am fost luat, la cel după asemănare mă ridică, cu frumusețea cea dintâi iarăși împodobindu-mă" (*Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 1998, p. 182). „Chipul cel după asemănare" pare a aminti de „chipul" lui Grigorie de Nyssa din discuția despre „cele două creații".

greșit față de Dumnezeu și un trup material din care spiritul încearcă să evadeze. Astfel de viziune i-a influențat chiar și pe unii teologi mari din epocă, precum Didim cel Orb, Evagrie sau Filoxen de Mabbug. În *Comentarii la Facerea*, Didim[1] de exemplu susține o apocatastază mult mai radicală decât Origen sau Grigorie, văzând Învierea ca eveniment pur spiritual, parte a mișcării ciclice a universului, iar mântuirea o vedea ca unitate a sufletelor cu Dumnezeu, deasupra oricărei multiplicități[2]. Evagrie învață că trupurile vor fi distruse la Judecata de Apoi, iar aceasta va însemna de fapt sfârșitul răului[3]. Se pare că în secolul al VI-lea această teologie era încă susținută de teologi precum Filoxen de Mabbug (c. 440-523) și Ștefan bar Sudaili (c. 480-543) care predicau, primul o restaurare universală și spirituală, iar al doilea, o doctrină extremă a unirii finale substanțiale cu Dumnezeu[4]. Origen, la rândul său, susține în mai toată gândirea sa ideea că existențele corporale vor dispărea[5] și că apocatastaza va fi una pur spirituală[6].

Grigorie de Nyssa produce în această privință o ruptură față de filosofia clasică și chiar față de Origen[7]. Pentru a înțelege conceptul de „om" care este subiect al mântuirii, să pornim de la definiția sufletului pe care o dă autorul în celebra sa scriere *Dialogul despre suflet și înviere*: „sufletul este o ființă creată, dăruită cu viață și înzestrată cu gândire, care de la sine insuflă trupului organic și sensibil puterea de viață și dă simțurilor puterea de a cunoaște cât timp firea trupului admite aceste activități prin alcătuirea ei"[8]. În continuarea

1. După ce susține preexistența sufletelor, Didim consideră că paradisul va fi restaurarea stării netrupești în care sunt sufletele înainte de cădere și de „a doua creație" (Brian E. Daley, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).
2. Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Mercer University Press, Macon Ca., 1988, p. 450. Teoria multiplicității față de unu este clasică de la Pitagora încoace. Lumea este rea pentru că a distrus unitatea. Mântuirea reface această unitate.
3. Brian E. Daley, *op. cit.*, p. 90.
4. Dechow, idem, p. 458. Dechow consideră că aceștia au fost cei condamnați de fapt de către Justinian la Sinodul al V-lea Ecumenic.
5. Există scrieri origeniste (*Despre înviere*) în care acesta susține că va exista o înviere a trupurilor, așa cum a existat și în cazul lui Iisus, dar această înviere este mai mult o recreare (Dechow, *op cit.*, p. 359). „Cine este de parte bărbătească... este curățat pe loc chiar la venirea veacului viitor... căci va primi o carne curățată de vicii" (Origen, *Omilii la Leviticul*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 315).
6. A. A. Moshammer, *op. cit.*, p. 73.
7. Această despărțire nu este străină cugetării creștine încă din primul secol. În *Epistola către Diognet* găsim o expresie extrem de interesantă a tensiunii coexistenței trupului cu sufletul. Această viziune răstoarnă complet paradigma antică a trupului prizonier în trup împotriva voinței sale: „Trupul urăște sufletul și îi face război, ...pentru că îl împiedică să se dedea plăcerilor. [...] Sufletul iubește trupul, deși trupul urăște sufletul. [...] Sufletul este închis în trup, dar ține trupul" (*Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, București, 1995, p. 414). Dacă luăm în calcul că această comparație se face cu viețuirea creștinului în lume, considerat „sufletul lumii", ne dăm seama că în lumea creștină în care a trăit Grigorie exista deja o viziune creștină despre raportul corect dintre cele două componente ale persoanei umane.
8. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri*, partea a doua, ed. cit., p. 354.

argumentului său, autorul arată legătura profundă dintre suflet și trup, exact în sensul celor exprimate în definiția de mai sus. Ceea ce trebuie să reținem din această demonstrație este faptul că sufletul insuflă trupului puterea de viață și ține stihiile în unitate, lucru care îl va ajuta atunci când va dori să recheme la viață trupul, la Judecată. Dezbaterea despre felul în care se va produce acest lucru aduce în discuție una dintre parabolele lui Grigorie : cea a zugravului care recunoaște nuanțele chiar și după ce acestea se amestecă în alte combinații cromatice[1]. Pentru a explica ce se va întâmpla când „Cârmaciul va face începutul unirii din nou" autorul folosește imaginea artistică a olarului, la finalul căreia conchide : „sufletul cunoaște întotdeauna ceea ce ține de el și după împrăștierea elementelor trupului, recunoscându-le chiar și numai după semnele care rămân în cioburi"[2]. Aici autorul face o precizare foarte importantă și anume aceea că sufletul este o substanță simplă care nu se disipează în elementele trupului, ci păstrează un fel de pecete a sa pe fiecare dintre ele în vederea învierii.

După ce combate ferm ideea de preexistență a sufletelor[3], Grigorie mai face o delimitare clară față de concepția reîncarnării și implicit, și explicit (în paginile următoare) cosmogonia platonică pe care am prezentat-o în prima parte a acestui studiu[4]. Vorbind despre învierea trupurilor și despre diferența dintre reînvierea aceluiași trup și peregrinarea unei esențe spirituale prin diferite trupuri, el spune clar că „trupul este compus și acum ca și în viitor din aceleași elemente din care este compusă lumea".

Către finalul dialogului despre înviere, Grigorie expune mai pe larg modul în care sufletul și trupul se vor bucura împreună de viața veșnică. Căutând să răspundă unor întrebări legate de cum va arăta trupul înviat (dacă va fi tânăr sau bătrân, dacă va mai avea organele cu care în viață a desfășurat activități care în viața de atunci nu vor mai fi posibile : mâncatul, băutul, relațiile intime etc.), după ce arată că adevărul total despre aceste realități nu poate fi cunoscut în starea noastră de acum, Grigorie dă o definiție foarte succintă și interesantă învierii : „prin înviere înțelegem restaurarea sau reîntoarcerea firii noastre la starea ei de la început și anume în acea primă viață, al Cărei ziditor a fost însuși Dumnezeu și în care firește nu a existat nici bătrânețe, nici pruncie, nici suferință de pe urma fărădelegilor, nici o oarecare mizerie a trupului, pentru că n-a fost cu putință ca Dumnezeu să fi creat vreun lucru rău în acest fel"[5]. Această curățire de efectele vieții în patimă ne este explicată mai concret în

1. *Ibidem*, p. 373.
2. *Ibidem*, p. 375.
3. Deși în multe aspecte se folosește de gândirea origenistă când vine vorba despre preexistența sufletelor Grigorie numește această învățătură „rătăcire", afirmând că : „Rămâne să admitem că nașterea trupului și a sufletului au unul și același început" (*Ibidem*, p. 394).
4. Este foarte important corectivul pe care îl face acestei viziuni : Grigorie neagă o idee destul de posibilă chiar și în teologia lui Origen, anume că odată realizată mântuirea, omul readus în starea inițială mai poate cădea în păcat a doua oară.
5. *Ibidem*, p. 402.

pilda spicului de grâu : trupul mort este ca bobul de grâu din care va răsări spicul care, deși nu se aseamănă întrutotul cu bobul, este din aceeași substanță cu el. Faptul că restaurarea finală se referă de fapt la „prima creație" apare din următoarele cuvinte : „dar aflăm de la el [Apostolul Pavel] nu numai că firea se va schimba în ceva foarte mărit, ci că ceea ce nădăjduim noi este altceva decât starea noastră primordială. Căci la început spicul nu a răsărit din sămânță, ci sămânța a crescut dintr-un spic, iar după aceea spicul a răsărit din sămânță"[1]. O evoluție care se notează în viziunea lui Grigorie de Nyssa în privința concepției despre trup față de gândirea filosofică este că acesta nu consideră trupul ca sursă a răului și nici existența trupească nu o consideră ca un chin al sufletelor păcătoase.

## Temporaritatea iadului și mântuirea tuturor

O ultimă problemă legată de eshatologia Sfântului Grigorie pe care o vom dezbate în acest studiu este cea mai controversată dintre afirmațiile sale, reluată în mai multe lucrări, anume faptul că iadul este temporar și că este un loc de izbăvire a păcatelor din care, la un moment dat, se vor mântui toți rezidenții săi. Teoria este cunoscută sub numele de *apokatastasis panton* și are la origine gândirea și afirmațiile lui Origen[2]. Această viziune eshatologică are în vedere câteva concepte : 1. faptul că răul nu are o existență ființială și, prin urmare, la un moment dat, el va fi eradicat complet din lume ; 2. faptul că Scriptura afirmă că Dumnezeu va fi „totul în toate" (1Cor. 15,28) și, prin urmare, va fi și în sufletele căzute ; 3. ideea că iadul este un loc de penitență ; 4. ideea că Binele va triumfa și toate creaturile vor participa la el.

1. *Ibidem*, p. 406.
2. Pe lângă argumentele clasice ale lui Origen în favoarea apocatastazei totale, pe care nu le mai reluăm aici, merită reținut unul totuși, reamintit de Andrew Louth („Eastern Eschatology", în *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 240) : în *Comentarii la Leviticul* Origen afirmă : „Mântuitorul meu tânguiește și acum păcatele mele. Mântuitorul meu nu se poate veseli câtă vreme eu rămân în nelegiuire. De ce nu poate ? Fiindcă El este avocat pentru păcatele noastre pe lângă Tatăl, după cum spune Ioan, împreună-inițiatul Lui : Dacă cineva va păcătui, avem avocat pe lângă Tatăl, pe Iisus Hristos, cel drept, și El este cel ce ne împacă iarăși pentru păcatele noastre. Așadar, cum ar putea El, care este avocat pentru păcatele mele, să bea vinul veseliei câtă vreme eu Îl întristez păcătuind ? În ce fel ar putea El, care se apropie de altar ca să mă împace iarăși pe mine, păcătosul, să fie vesel când jalea păcatelor mele urcă mereu spre El ? Spune : «Voi bea cu voi acel [vin] în împărăția Tatălui Meu» (Mt. 26,29). Atâta vreme cât noi nu acționăm astfel încât să urcăm spre împărăție, El nu poate bea singur vinul pe care a promis să-l bea cu noi. El este în jale atâta vreme cât noi persistăm în eroare" (*Comentarii la Leviticul*, traducere de A. Moraru, Editura Polirom, 2006, p. 259-261). Origen încurcă puțin planurile, interpretând în cheie emoțională cuvintele lui Iisus care se adresează celor ce doresc să Îl urmeze (spre deosebire de cei care nu vor acest lucru și pe care Iisus Îi avertizează că se va rușina de ei în Împărăție [Mc. 8,38]) și nu tuturor păcătoșilor și cu atât mai puțin diavolului.

În nenumărate rânduri Grigorie insistă pe ideea că răul nu are o existență în sine, ci este doar o lipsă a binelui[1], idee destul de des prezentă și în scrierile altor Părinți ai Bisericii. Așadar, răul fiind doar rezultatul unei decizii libere de rupere a legăturii cu Binele suprem care este Dumnezeu, este natural ca atunci când voința liberă a celor ce au produs răul se va statornici în bine răul să dispară de la sine. Această viziune a lui Grigorie este pe linia cugetării patristice și a revelației biblice, marcând o rupere de gândirea filosofilor antici care vedeau ca sursă a răului materia, depărtarea de esența divină ca urmare a emanației sau multiplicitatea ca inferioară unității, concepții pe care le-am dezbătut deja.

Prin urmare, după părerea autorului capadocian, tot ce trebuie pentru ca răul să fie desființat este ca cei ce se află în iad în mod temporar să se pocăiască[2]. Aici Grigorie introduce două noțiuni care nu au nici un fundament în cugetarea patristică sau în revelația scripturistică: 1. după ce afirmă în mod corect că virtutea este leacul păcatului și săvârșirea ei este motivul pentru care Dumnezeu l-a lăsat pe om pe pământ, continuă spunând că cei ce nu vor reuși să profite de curățarea prin practicarea virtuții în această viață *vor putea să se vindece în viața de dincolo*[3]; 2. în capitolul 26 al *Marelui cuvânt catehetic*, vorbind despre vindecarea făpturii, Grigorie spune că prin unirea ipostatică Iisus a vindecat omenirea de răutățile păcatului, „vindecând și pe izvoditorul răutății"[4]. Prima expresie vine în contradicție cu credința Bisericii potrivit căreia după moarte nimeni nu mai poate să lucreze la propria mântuire. A

1. În *Marele cuvânt catehetic*, cap. 5, în Sfântul Grigorie de Nyssa, op. cit., p. 296; în *Dialog despre suflet și înviere*, p. 383.
2. Ambrozie de Milan vorbește în *Despre Psalmi* despre pedeapsa veșnică în termeni de medicament. Nici o ființă substanțială nu poate pieri, spune Părintele latin. Răul însă nu are substanță, acesta putând pieri, în timp ce cele ce au fost desfigurate de rău se vor vindeca prin purificare. Purificarea trebuie să se producă după moarte, dacă nu s-a produs în viață (Brian E. Daley, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 70).
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 303. Deși în sine cuvintele ar putea fi înțelese cu referire la lucrarea Bisericii de ajutorare a creștinului după moarte, în acest pasaj, vorbindu-se doar de lucrarea sufletului (despre care în alte cărți ne spune că face pocăință după moarte), pare a fi o afirmare *avant la lettre* a doctrinei despre purgatoriu, cel puțin în privința ideii că, odată trecut din această viață, sufletul mai poate contribui la mântuirea sa, lucru inconceptibil pentru Ortodoxie măcar și pentru faptul că în gândirea răsăriteană mântuirea este un proces la care participă sufletul împreună cu trupul, dat fiind ca amândouă sunt beneficiare ale acesteia.
4. *Ibidem*, p. 324. În acest argument Grigorie face o afirmație neacoperită asemănătoare cu cea a lui Origen care susține fără nici un fel de justificare că „această lume este o piatră de încercare nu numai pentru sufletul uman, ci și pentru sufletul îngerilor" (Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 153). Distincția origenistă potrivit căreia între îngeri și oameni este o „distincție mai ales morală" pare a-l urmări pe episcopul Nyssei, care, ca să zicem așa, parafrazându-l pe Psalmist, „micșorează pe om cu mult prea puțin față de îngeri". Deși se opune în general teoriei generării sufletelor, mai ales ideii de preexistență, iată că rămâne tributar cumva concepției legate de diferențele dintre îngeri și oameni, ceea ce ar explica afirmația sa șocantă potrivit căreia Hristos a început și vindecarea demonului prin jertfa Sa.

doua idee este complet străină spiritului Scripturii, care nu dă nici o indicație a faptului că Iisus a venit în lume pentru a-l vindeca pe demon. Toate referatele biblice ni-l arată pe demon ca având voința stabilită în săvârșirea răului[1]. Nici un cuvânt biblic nu lasă loc ideii că la un moment dat demonul ar putea să dea semne de smerenie și de pocăință. Cu atât mai mult cu cât tradiția patristică ne arată că în toate întâlnirile cu demonul Părinții pustiei și-au manifestat credința clară că demonul nu dorește să se pocăiască[2]. De asemenea, este greu de dedus că Hristos S-a jertfit pe cruce pentru mântuirea demonilor, dat fiind faptul că a luat natură umană. Cum se pot transmite demonului rezultatele pe care Hristos le-a obținut prin unirea cu firea umană, mai ales că în *Marele cuvânt catehetic* autorul capadocian glosează pe marginea unei idei argumentate pe larg și de Grigorie de Nazianz referitoare la păcălirea demonului prin actul întrupării[3]?

Pentru a da cumva substanță afirmațiilor de mai sus, în *Dialogul despre suflet și înviere* Grigorie de Nyssa vorbește despre faptul că păcătoșii vor fi curățiți de focul iadului și că „mai devreme sau mai târziu" toți vor participa la fericirea nădăjduită. Aceasta ridică o problemă foarte importantă legată de durata iadului. Ortodoxia susține cu putere, în baza revelației divine[4], eternitatea iadului, sau mai precis continuarea existenței iadului după Judecată, pentru că el nu este etern în sensul de atemporal. Grigorie susține că iadul este ceva nematerialnic și nevăzut în care sufletele continuă să trăiască după moarte. Dar dacă este nematerialnic, înseamnă oare că nu va supraviețui Judecății finale? În argumentarea ideii că iadul se va „epuiza" la un moment dat, aduce în discuție ideea că pedeapsa iadului e ca un foc ce arde păcatul (probabil focul iubirii și al remușcării, despre care vorbesc alți Părinți) și, pe măsură ce păcatul se epuizează, iadul rămâne fără „combustibil" și în cele din urmă „se stinge"[5]. „Căci odată și odată răul trebuie să fie înlăturat cu totul din existență"[6]. Viziunea lui este oarecum ontologică,

1. Esența păcatului mândriei constă tocmai în incapacitatea demonului de a recunoaște faptul că a greșit și de a se pocăi pentru greșeală, datorată și întunecării capacității sale de a raționa. Dacă s-ar pocăi, ar însemna că a suferit de oarece „nebunie temporară" și ar merita și el un fel de a doua șansă, ca Adam. Or, despre asta Scriptura nu ne spune absolut nimic. Dimpotrivă.
2. Deși L-a recunoscut ca fiind Fiu al Celui Preaînalt, demonul nu a pregetat să conspire la asasinarea Lui și nici la evenimentul tragic al Apoalipsei. Ce eveniment l-ar putea determina să se pocăiască într-un viitor oarecare?
3. Capitolul 25, „Cum a fost păcălit vicleanul diavol?" (ed. cit., p. 321-322).
4. „Unde viermele nu moare și focul nu se stinge" (Mc. 9,46.48). „?i când vor ieși, vor vedea trupurile moarte ale celor care s-au răzvrătit împotriva mea, că viermele lor nu va muri și focul lor nu se stinge..." (Isaia 66,24)
5. În ciuda afirmației clare a pasajelor biblice din nota anterioară.
6. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.* p. 383. Andrew Louth, într-o scriere extrem de spirituală pe tema eshatologiei creștine, în care elogiază puterea divină care se va manifesta în înviere spune că Grigorie de Nyssa a înțeles din cuvintele pasajului 1Cor. 15,21 anihilarea completă a răului (Andrew Louth, *op. cit.*, p. 245).

iar nu morală[1], punând mai presus de ideea de alegere liberă a sufletelor damnate ideea de iubire nelimitată a lui Dumnezeu. Din acest motiv, ignoră faptul că, pe măsură ce oamenii cei buni urcă „din treaptă în treaptă" către Dumnezeu, după Judecată cei păcătoși nu vor fi într-o stare de nemișcare morală, ci este posibil ca și ei să coboare „din treaptă în treaptă" în adâncurile păcatului[2], așa cum a făcut și demonul despre a cărui cădere Grigorie vorbește în *Marele cuvânt catehetic*, până la un punct la care pocăința să nu mai fie posibilă. Ideea că odată ajunși în iad cei răi vor fi cuprinși de dorința de a se pocăi[3] corespunde mai mult eshatologiei platonice decât realității descrise de Scriptură[4].

---

1. Există deosebiri legate de viziunea despre administrarea dreptății la Judecata finală, înrădăcinate în chiar viziunea despre Întruparea Mântuitorului. Unii consideră că viziunea occidentală e una justițiară, bazată pe faptul că cel ce a făcut rău în această viață trebuie să plătească neapărat în lumea cealaltă (cu corolarul că Iisus a venit în principal pentru a da satisfacție Tatălui pentru ofensele omului la adresa maiestății Sale). Unii Părinți tind să dea prioritate iubirii lui Dumnezeu care covârșește dreptatea (poate și pentru că au trăit într-o parte zbuciumată a lumii în care anomia este și astăzi o caracteristică a viziunii despre viață, conceptul despre dreptate fiind mai puțin articulat). În realitate, Biserica Ortodoxă insistă că cele două concepte vor fi satisfăcute în mod armonios, pentru că, atunci când va avea loc Judecata, vor fi dispărut contrariile lumii acesteia și totul va apărea într-o lumină adevărată. Acest adevăr spulberă și argumentarea oarecum emoționalistă potrivit căreia cei drepți nu vor putea fi fericiți în viața veșnică văzând suferința celor dragi. Atât de dreaptă va fi Judecata lui Hristos încât fiecare va înțelege justețea pedepsei, mai ales cei drepți. În plus, Biserica ne oferă în această viață o oportunitate de a scăpa de astfel de „inconvenient posteshatologic": *rugăciunile pentru cei adormiți*. Depinde în mare măsură și de cei drepți dacă îi vor vedea sau nu în iad pe cei dragi. Se poate afirma, în acest context, că, la sfârșitul lucrării Bisericii, în iad vor fi rămas doar cei care, prin viața pe care au dus-o în lume, au luat o opțiune clară de despărțire eternă de Dumnezeu, în vreme ce aceia care au ajuns acolo doar pentru că au fost păcăliți de iluziile servite de demoni în viață pot fi pasibili de a fi salvați de Biserică înainte de momentul final al acestei lumi (opțiunea pentur iad este afirmată atât prin săvârșirea directă a păcatelor împotriva Duhului Sfânt, cât și printr-un stil de viață care face ca la sfârșitul acesteia să nu mai existe nimeni care să conlucreze cu Biserica pentru păstrarea în cartea vieții a numelui persoanei respective).
2. „Dinamica" păcatului este surprinsă de comparația biblică a sufletului păcătos cu o casă neîngrijită în care demonii se sălășluiesc în număr din ce în ce mai mare. Nicodim Aghioritul ne vorbește și el despre o oarecare gradare a căderii în abisul păcatului. Prin urmare, odată prins în vârtejul răutății, sufletul se află într-o cădere rapidă din păcat în păcat, iar cei ajunși în iad vor fi deja într-o stare avansată de respingere a binelui, încât e greu de crezut că acolo ei vor mai avea forța de a se pocăi.
3. Andreas Andreopoulos (*op. cit.*, p. 586) face o nuanțare foarte interesantă legată de această penitență, acreditând ideea că Grigorie nu susține radical o apocatastază a tuturor, ci doar a celor ce se pocăiesc. Părerea sa contrastează cumva cu ideea lui Grigorie despre faptul că odată ajunși în iad, păcătoșii vor fi cuprinși de remușcări și se vor pocăi.
4. Singura relatare despre vițuirea din iad aparține evangheliei bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. 16,19-31). Or, bogatul din această parabolă a lui Hristos nu arată deloc pocăit, dat fiind că îl tratează pe Lazăr cu același dispreț ca și în viața lumească, cerându-i lui Avraam să îl trimită acasă la ai săi ca pe o slugă („Trimite pe Lazăr..."; Lc. 16,24), să îl trimită să-i aline suferințele etc. Vedem mai curând comportamentul unui om egoist, disprețuitor, care nu dă semne că ar înțelege ce i se întâmplă. Când în decursul sălășluirii în iad va începe să se pocăiască? De altfel, despre acest exemplu vorbește chiar

Concluzionând, se poate spune că afirmațiile legate de universalismul mântuirii reflectă mai degrabă dorința de curățire a întregului univers de efectele păcatului a unui suflet care a vibrat puternic de iubirea de care s-a umput în relația strânsă cu Binele divin. De aceea, ele trebuie tratate mai mult ca o formă de gândire aspirațională decât ca afirmații dogmatice apodictice.

## Considerații finale

Biserica a considerat aceste păreri despre apocatastază ale lui Grigorie ca nefiind conforme cu revelația și cu tradiția patristică. Dat fiind că există în opera sa și alte păreri referitoare de exemplu la eternitatea iadului și mai ales că el a avut câteva puncte de vedere diferite clar de cele ale lui Origen, care l-au îndepărtat de viziunea platonistă despre eshatologie, Părintele capadocian nu a avut parte de același tratament ca Origen în istoria patristicii creștine. A rămas mereu un mister de ce nu a fost și el condamnat la Sinodul al V-lea ecumenic alături de Origen[1]. Desigur că întrebarea și mai corectă ar fi de ce a fost condamnat Origen ca om și ca teolog, și nu doar teologia sa apocatastatică și devierile sale de natură dogmatică, dat fiind că nu se mai putea apăra, nu mai reprezenta un pericol, nu susținuse cu obstinație doctrina sa cum făcuse Arie și în plus a adus contribuții uriașe la stabilirea unei legături între creștinism și cultura clasică ? În sprijinul acestei întrebări se poate adăuga și problema ce reiese parafrazând o întrebare la modul general pusă de marele teolog Jaroslav Pelikan : în raport cu ce a fost declarat Origen eretic, de vreme ce în acea vreme nu exista o dogmă clară, proclamată sinodal, referitoare la apocatastază ?[2]

Faptul că, iată, un Părinte al Bisericii a susținut anumite idei care frizează greșeala dogmatică demonstrează că istoria dezvoltării doctrinei creștine a fost anevoioasă și uneori a avut și momente obscure. Cu atât mai mare este meritul unui teolog precum Grigorie de Nyssa, care a reușit să delimiteze

---

și autorul nostru în *Despre suflet și înviere*, unde spune : „acel om era împătimit și iubitor de trup... Bogatul și după moarte se lipește de viața trupească, parcă ar fi folosit în acest scop un clei, fiindcă nu s-a dezbărat de ea cu totul, nici după ce a încetat de a mai trăi pe pământ" (ed. cit., p. 378). Grigorie afirmă că bogatul are încă o „minte trupească", dar că prin suferință se va elibera de povara păcatelor săvârșite prin trup, bazându-se probabil pe ideea că sufletul va suferi singur în iad și astfel, nemaiputând săvârși păcate, răul se va disipa în timp de la sine.

1. Există opinii care afirmă că afirmațiile radicale ale lui Grigorie despre apocatastaza generală au fost interpolate ulterior în scrierile episcopului de Nyssa. Mai plauzibilă este însă presupunerea că s-a interpretat această exagerare a lui Grigorie ca o formă bine intenționată, deși evident exagerată, de a afirma iubirea lui Dumnezeu pentru întreaga creație.
2. J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1 (traducere Silvia Palade) ; vol. 4 (traducere Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă), Editura Polirom, Iași, 2004, 2007. Desigur că întrebarea lui Pelikan pune pe tapet o chestiune de „procedură". Marele teolog nu a avut intenția de a pune la îndoială justețea deciziilor de la Sinodul al V-lea, așa cum nu o are nici un teolog serios.

gândirea creștină de mentalitatea vremii, chiar cu costul unor astfel de păreri teologice neconfirmate de gândirea dogmatică a Bisericii, și să creeze posibilitatea afirmării unei viziuni pur creștine asupra lumii și a mântuirii.

## Bibliografie

### *Izvoare*

***, *Liturghier*, EIBMBOR, București, 1995
***, *Molitfelnic*, EIMBOR, București, 1998
***, *Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, București, 1995
Aristotel, *Metafizica* 1036a, traducere Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1996.
Grigorie de Nyssa, Sfântul, *Dialog despre suflet și înviere*, Scrieri, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998.
Origen, *Omilii la Leviticul*, Editura Polirom, Iași, 2007.
Platon, *Opere* VII, *Timaios* 29, b, Editura Științifică, București, 1993.
Platon, *Phaidros* 248 c-d 249, traducere Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1993.

### *Lucrări, studii*

Andreopoulos, Andreas, „Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul", articol publicat în volumul de față.
Braniște, pr. prof. dr., Ene, *Liturgica generală*, EIBMBOR, București, 1993.
Daley, Brian E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Dechow, Jon F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Mercer University Press, Macon Ca., 1988.
Hersch, Jeanne *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, București, 1994.
Lecourt, Dominique (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005.
Louth, Andrew, „Eastern Eschatology", în *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
Ludlow, Morwenna, *Universal salvation : eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford Unversity Press, Oxford, 2000.
Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009.
Mosshammer, Alden A., „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa", *Studia Patristica*, vol. XXVII, Peeters, Leuven, 1993.
Pelikan, J., *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1 (traducere Silvia Palade); vol. 4 (traducere Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă), Editura Polirom, Iași, 2004, 2007.
Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, București, 1993.
Schwager, SJ., Raymund, *Banished from Eden. Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, Peeter, Leuven, 2006.
Tausan, Grigorie, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993.
Zizioulas, J., *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 1998.

# TRADUCERI

Κατὰ Ἰουλιανοῦ
Στηλιτευτικὸς λόγος Α*

1. „Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην", καλῶ γὰρ ἅπαντας, ὥσπερ ἐξ ἀπόπτου τινὸς καὶ μεσαιτάτης περιωπῆς, μεγάλῳ καὶ ὑψηλῷ τῷ κηρύγματι· Ἀκούσατε, „λαοὶ, φυλαὶ, γλῶσσαι", πᾶν γένος ἀνθρώπων, καὶ ἡλικία πᾶσα, ὅσοι τε νῦν ἐστε καὶ ὅσοι γενήσεσθε, καὶ ᾗ μοι μεῖζον τὸ κήρυγμα, πᾶσα δύναμις τῶν οὐρανῶν, πάντες ἄγγελοι, οἷς ἔργον ἡ τοῦ τυράννου κατάλυσις, οὐ τὸν Σηὼν καθελοῦσι τὸν βασιλέα τῶν Ἀμορῥαίων, οὐδὲ τὸν Ὢγ βασιλέα τῆς Βασάν, μικροὺς δυνάστας καὶ μικρὸν μέρος τῆς οἰκουμένης κακοῦντας [τὸν Ἰσραήλ], ἀλλὰ τὸν δράκοντα, τὸν ἀποστάτην, τὸν νοῦν τὸν μέγαν, τὸν Ἀσσύριον, τὸν κοινὸν ἁπάντων ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, τὸν πολλὰ μὲν ἐπὶ γῆς μανέντα καὶ ἀπειλήσαντα, πολλὴν δὲ ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλήσαντά τε καὶ μελετήσαντα.

* Ediția folosită de noi pentru textul grecesc este Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, Paris, 1983 (SC 309).

SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

# Discursul polemic la Grigorie de Nazianz. Câteva considerații lingvistice pe marginea exordium-ului *invectivei I. Împotriva lui Iulian.*

## I.

Împotriva lui Iulian
Invectiva I

(Exordium)

1. „Auziți acestea, toate neamurile, ascultați, toți cei ce locuiți în lume”[1], căci pe toți vă strig cu o măreață și răsunătoare chemare[12], ca dintr-un turn de veghe care poate fi văzut de departe și este situat chiar în mijloc. Auziți, „popoare, triburi, limbi”[3], oameni de orice fel și de orice vârstă, toți cei care sunteți acum și cei care veți fi, și, pentru ca proclamația să-mi fie mai însemnată, toată puterea cerului, toți îngerii, a căror lucrare este distrugerea tiranului, care nu pe Sihon, regele Amoreilor[4], l-au nimicit, nici pe Og, regele Vasanului[5], prinți mici și care chinuiau o mică partea lumii[6], ci pe balaur[7], pe apostat, spiritul semeț, Asirianul[8], adversarul și vrăjmașul comun al tuturor, cel care s-a purtat nebunește și a amenințat cu violență pământul, cel care a rostit și a făcut multe nedreptăți împotriva Celui de Sus[9].

1. *Psalmii* 48, 1.
2. Cf. *Pildele lui Solomon* 9, 3.
3. *Daniel* 5, 19.
4. V. *Numerii* 21, 21-34.
5. *Ibidem* 21, 33-35.
6. Ediția folosită de noi exclude din text (prin încadrarea între croșete de eliminare) precizarea τὸν Ἰσραήλ.
7. Cf. *Iezechiel*, 29, 3. Termenul τὸν δράκοντα (Ac) din fragmentul biblic este, de obicei, echivalat în traducerile românești prin „crocodil”.
8. Cf. *Isaia* 10, 12 „atunci va pedepsi pe regele Asiriei pentru graiul cel mândru din inima lui și pentru semeția privirilor lui”.
9. Cf. *Psalmii* 72, 8-9; *Isaia* 59, 3.

2. „Ἄκουε, οὐρανὲ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ", καιρὸς γάρ μοι τὰ αὐτὰ τῷ μεγαλοφωνοτάτῳ τῶν προφητῶν Ἡσαΐᾳ συμφθέγξασθαι, πλὴν ὅσον ὁ μὲν ἐπὶ τῷ Ἰσραὴλ ἀθετήσαντι ταῦτα καλεῖ καὶ μαρτύρεται, ἐγὼ δὲ ἐπὶ τυράννῳ, καὶ ἀθετήσαντι καὶ πεσόντι πτῶμα τῆς ἀσεβείας ἀξιον.

3. Ἄκουε, καὶ ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχὴ, εἴ τις αἴσθησις, ὅσαι τε πρὸ αὐτοῦ βασι λέων φιλόχριστοι, σὺ δὲ καὶ πάντων μάλιστα. ὅσῳ τῇ Χριστοῦ κληρονομίᾳ συναυξηθεὶς, καὶ αὐξήσας ταύτην εἰς δύναμιν, καὶ χρόνῳ βεβαιωσάμενος, ὥστε καὶ πάντων διὰ τοῦτο γενέσθαι τῶν πώποτε βασιλέων ὀνομαστότατος, ὧ τῆς ἐπηρείας, ἀγνόημα ἠγνόησε σφόδρα τῆς οἰκείας εὐσεβείας ἂν ἄξιον· ἔλαθεν ἐπιτρέφων χριστιανοῖς τὸν Χριστοῦ πολέμιον, καὶ τοῦτο μόνον τῶν ἁπάντων οὐ καλῶς ἐφιλανθρωπεύσατο, καὶ σῶσαι καὶ βασιλεῦσαι τὸν κακῶς καὶ σωθέντα καὶ βασιλεύσαντα, καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα ἂν ἠσθείη, ὥσπερ τῇ καταλύσει τῆς ἀσεβείας, καὶ τοῖς χριστιανῶν πράγμασιν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανελθοῦσιν, οὕτω δὴ καὶ τῷ λόγῳ.

Λόγον γὰρ ἀναθήσω τῷ Θεῷ χαριστήριον, πάσης ἀλόγου θυσίας ἱερώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, οὐ κατὰ τοὺς ἐναγεῖς ἐκείνου λόγους καὶ λήρους καὶ τὰς ἐναγεστέρας θυσίας, ὧν ἡ περιουσία καὶ τὸ δυνατὸν ἀσεβείας ἦν δύναμις καὶ ἄσοφος, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, σοφία, ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἡ τοῦ αἰῶνος τούτου δύναμίς τε καὶ παίδευσις ἐν σκότει διαπορευομένη καὶ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς πόῤῥω πίπτουσα. ἐκείνη μὲν δὴ τοιαύτη καὶ παρὰ τοιούτοις καὶ τοιαύτας ἔχουσα τὰς ἐπικαρπίας, ὡσεὶ χόρτος ταχὺ ἀποξηραινομένη, καὶ ὡσεὶ λάχανα χλόης ταχὺ ἀποπίπτουσα, καὶ συναπιοῦσα τοῖς πατράσιν ἀπολλυμένοις μετ'ἤχου, καὶ περιφανεστέροις τὴν πτῶσιν ἢ τὴν ἀσεβείαν.

4. Ἐμοὶ δὲ θύοντι θυσίαν αἰνέσεως σήμερον καὶ τὴν ἀναίμακτον τῶν λόγων τιμὴν ἀνάπτοντι, τίς θέατρον παραστήσει τῇ χάριτι παρισούμενον ἢ τίς συνηχήσει γλῶσσα τοσοῦτον, ὁπόσον καὶ βούλομαι ; Τίς ἀκοὴ τῷ λόγῳ συμπροθυμηθήσεται ; Καὶ γὰρ οὐ τῷ Λόγῳ μόνον ἡ διὰ τοῦ λόγου χάρις οἰκειοτάτη, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν ὀνομάζεται καὶ ταύτῃ χαίροντι τῇ προσηγορίᾳ διαφερόντως καὶ τῇ δυνάμει τῆς κλήσεως, ἀλλὰ κἀκείνῳ πρέπουσα δίκη, λόγῳ κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας, ὧν κοινῶν ὄντων λογικοῖς ἅπασιν, ὡς ἰδίων αὐτοῦ, Χριστιανοῖς ἐφθόνησεν, ἀλογώτατα περὶ λόγων διανοηθεὶς, ὁ πάντων, ὡς ᾤετο, λογιώτατος.

2. „Ascultă, cerule, și ia aminte, pământule”[1], este momentul potrivit pentru mine să spun aceleași lucruri ca cel mai distins în exprimare dintre profeți, Isaia, exceptând doar că el le[2] invocă și le ia ca martori împotriva Israelului care se revoltase[3], pe când eu <le invoc> împotriva unui tiran care nu doar s-a revoltat, ci a și suferit o cădere demnă de impietatea <lui>.

3. Ascultă și <tu>, suflet al marelui Constanțiu, dacă <există> vreo posibilitate de a înțelege, <ascultați>, dintre regi, toți cei care, înaintea acestuia, l-ați iubit pe Hristos, însă tu, <Constanțiu>, mai mult decât toți. După ce a evoluat în același timp cu moștenirea lui Hristos și a sporit-o cât i-a stat în putință și a consolidat-o în timp, încât a devenit, datorită acestui fapt, cel mai renumit dintre toți cei care au domnit vreodată, a săvârșit – vai, ce ocară! –, din neștiință, o greșeală nedemnă de propria-i pietate. A hrănit, fără să știe, împotriva creștinilor pe dușmanul lui Hristos și doar de această dată, dintre toate, nu și-a manifestat bunătatea cu înțelepciune, când a salvat și a desemnat ca rege pe cel care spre nenorocire a fost slavat și a devenit rege. Din acest motiv, el s-ar bucura foarte mult atât de distrugerea impietății și de revenirea situației creștinilor la condiția de odinioară, cât și de discursul <meu>.

Căci voi oferi lui Dumnezeu un discurs care servește ca mărturie a recunoștinței, mai sfânt și mai fără de pată decât orice sacrificiu lipsit de rațiune, nu ca aiurelile și cuvintele blestemate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase, a căror superioritate și tărie a impietății erau forța și neînțeleapta, ca să s-o numesc așa, înțelepciune, deoarece toată puterea acestui secol și, de asemenea, educația „în întuneric umblă”[4] și cad departe de lumina adevărului. Acea <înțelepciune>, care este, deci, de așa natură, la astfel de oameni și are astfel de roade, „ca iarba curând se usucă și ca verdeața ierbii degrab se trece”[5] și dispare împreună cu creatorii <ei> care pier cu zgomot[6] și ies în evidență mai mult prin căderea decât prin impietatea lor.

4. Mie, care aduc astăzi „jertfă de laudă”[7] și înalț ofranda neînsângerată a cuvintelor, cine-mi va pune în față un public care să fie pe măsura recunoștinței mele? Sau ce limbă va face un ecou atât de puternic pe cât mi-l doresc? Ce ureche va depune un efort pe potriva discursului meu? Și, într-adevăr, nu numai recunoștința prin intermediul cuvântului <este> cea mai potrivită pentru Cuvânt – iar, printre altele cu care e chemat, <El> se bucură mai ales de acest nume și de semnificația denumirii –, dar și judecata potrivită pentru acela[8] <este> de a fi pedepsit prin cuvânt pentru fărădelegile împotriva cuvintelor, pe care, deși sunt bunul comun tuturor ființelor raționale, le-a refuzat din pizmă creștinilor, ca aparținându-i doar lui, <omul> cel mai elocvent dintre toți, după cum își închipuia, născocind despre cuvinte <ideile> cele mai absurde.

---

1. *Isaia* 1, 2.
2. Cerul și pământul.
3. Cf. *Isaia* 1, 2-3.
4. *Psalmii* 81, 5.
5. *Psalmii* 36, 2.
6. Cf. *Psalmii* 9, 6 „pierit-a pomenirea lor în sunet”.
7. *Ibidem* 49, 24.
8. Iulian.

# II

Teolog, poet, retorician, dând dovadă de un autentic talent literar, capabil să exercite și să valorifice novator diverse genuri literare, Grigorie de Nazianz se încadrează, alături de Vasile de Cezareea și Grigorie de Nyssa, în triada Părinților Capadocieni. Educat în spirit creștin atât în familie, cât și în școlile frecventate în Cezareea, Alexandria, Atena a elaborat opere în versuri sau în proză, îmbinând formația sa intelectuală creștină cu instrucția clasică. Cunoașterea și adaptarea realizărilor culturii clasice în sprijinul religiei creștine i-au fost facilitate de studiul temeinic al gramaticii, retoricii, dialecticii, filosofiei, geometriei. La Cezareea și Atena, Grigorie și-a însușit principiile retoricii, dovedindu-se un talentat orator[1], iar stilul cuvântărilor sale purtând amprenta pregnantă a influenței celei de-a doua sofistici[2]. Trăsături specifice acestui curent, simetria frazelor, jocurile de cuvinte, apelul la figuri care să ofere dramatism expunerii, numeroasele trimiteri la cultura clasică, dar și citate și aluzii biblice inserate în text pot fi identificate în scrierile părintelui capadocian.

În cadrul discursurilor, de o factură aparte sunt cele două invective la adresa împăratului Iulian. Încheiate după moartea acestuia[3] și destinate unui public eterogen, atât creștin, cât și păgân[4], lucrările au fost, probabil, concepute nu pentru a fi rostite, ci lecturate[5]. Protestul vehement al autorului, susținut, după cum el însuși mărturisește[6], de un alt reprezentant de marcă al teologiei creștine, Vasile de Cezareea, se îndreaptă atât spre reforma religioasă inițiată de împărat, spre scrierile acestuia privitoare la creștini, cât și spre întreaga sa politică economică și administrativă orientată împotriva acestora[7]. Caracterul polemic pronunțat este susținut de virulența exprimării, de incisivitatea acuzațiilor și de rigurozitatea alcătuirii rechizitoriului. Grigorie nu este doar apărătorul creștinilor, susținător al poziției lor în societatea vremii, ci, în primul rând, denunțătorul abuzurilor împotriva drepturilor acestora, acuzatorul celui ce „a rostit și a făcut multe nedreptăți împotriva Celui de Sus”[8]. Justiția divină l-a pedepsit pe cel vinovat, dar actele sale și consecințele lor trebuie cunoscute, judecate sever și blamate de contemporani.

Discursurile se remarcă prin exploatarea abilă a resurselor expresive puse la îndemână de retorica vremii, prin amploare, structură, argumentație solidă,

1. Grigorie va ajunge chiar profesor de retorică la Atena.
2. V. și Bernardi, *Introduction* la Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, Paris, 1983 (SC 309), B. E. Daley, Gregory of Nazianzus, New York, 2006, p. 27-28, J, p. 14, C. A. Beeley, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God, New York, 2008, p. 7-8 etc.
3. Au fost scrise, se pare, în perioada 361-363.
4. Este vorba îndeosebi de apropiații fostului împărat.
5. J. Bernardi, *op. cit.*, p. 58, C. A. Beeley, *op. cit.*, p. 12-13.
6. Grégoire de Nazianze, *Discours* 5, 39, *ed. cit.* p. 377.
7. Printre aceste măsuri amintim: sancțiuni economice, confiscarea proprietăților bisericilor, excluderea profesorilor creștini din școli etc.
8. Grégoire de Nazianze, *Discous* 4, 1, *ed. cit.*, p. 86 (tr. n.) .

susținută de exemple concrete, la care se adaugă preocuparea atentă pentru detaliile stilistice. Exordium-ul Invectivei I[1] este un exemplu edificator de valorizare abilă a procedeelor artei oratorice. Pledoaria se deschide cu un îndemn percutant adresat contemporanilor și viitorimii de a lua aminte la dimensiunea extraordinară a dezastrului adus asupra lumii de cel pe care îl numește „adversarul și vrăjmașul comun tuturor". Impactul asupra lectorului este cu atât mai puternic, cu cât autorul recurge la forța de persuasiune a citatelor biblice, sugerând ideea că ceea ce urmează a fi prezentat depășește limitele obișnuitului, dobândind proporții excepționale și caracter universal: *„Auziți acestea, toate neamurile, ascultați, toți cei ce locuiți în lume*[2], căci pe toți vă strig cu o măreață și răsunătoare chemare... Auziți, *popoare, triburi, limbi*[3], oameni de orice fel și de orice vârstă, toți cei care sunteți acum și cei care veți fi". Imperativele din aceeași sferă semantică și vocativele conferă exortației nuanța iusivă. Odată asigurată atenția și docilitatea publicului uman, oratorul recurge la invocarea asistenței divine, „toată puterea cerului, toți îngerii", cea care a determinat nimicirea tiranului a cărui nocivitate a fost atât de mare încât a depășit-o pe cea a unora dintre regii violenți menționați în Sfânta Scriptură (Sihon, Og), comparându-se cu cea a „crocodilului", Faraonul egiptean (Iezechiel, 29, 3) sau a regelui Asiriei (Isaia 10, 12). Aglomerarea epitetelor depreciative la adresa împăratului („balaur / crocodil", „apostat", „spiritul semeț", „Asirianul", „adversarul și vrăjmașul comun tuturor"), de o mare forță sugestivă, probează indignarea autorului, antrenând-o și pe cea a lectorului. Alăturarea termenilor τὸν δράκοντα și τὸν ἀποστάτην nu este întâmplătoare. Sensurile obișnuite ale celui de-al doilea substantiv sunt acelea de *trădător, rebel*. În context creștin, așa cum remarcă J. Bernardi, asocierea acestora nu surprinde „car Satan est le prototype du rebelle. Ainsi, l'ombre de Satan se projette aussitôt sur la personne de Julien"[4]. Ideea perniciozității aceluia, care nu numai amenință pământul, ci insultă chiar și Cerul, este potențată prin climax.

Aceleași aluzii biblice le întâlnim și în deschiderea celui de-al doilea paragraf, „ascultă, cerule, și ia aminte, pământule"[5], augmentând gravitatea situației până la proporții cosmice. Lectorul este avertizat asupra a ceea ce urmează să i se dezvăluie[6]: lucruri și întâmplări deosebite, comparabile cu cele destăinuite de profetul Isaia. Superlativul folosit ca epitet al profetului, μεγαλοφωνοτάτῳ (dativ), „cel mai distins în exprimare", are dublul rol de a sublinia respectul și admirația față de acesta și de a induce cititorului convingerea că autorul discursului se va strădui să se arate demn de un astfel de predecesor. Opțiunea

1. În realizarea traducerii din limba greacă am utilizat textul grecesc reprodus în ediția SC 309 (v. n. 19), p. 86-92.
2. *Psalmii* 48, 1.
3. *Daniel* 5, 19.
4. V. J. Bernardi, *op. cit.*, nota 5, p. 87.
5. *Isaia* 1, 2.
6. Este sugerată și diviziunea argumentării în cele două discursuri (apostazia lui Iulian și căderea sa prin intervenția justiției divine).

pentru utilizarea sintagmelor în care ambii termeni aparțin aceleiași familii lexicale (πεσόντι πτῶμα[1]) vizează, credem, atât obținerea unor efecte eufonice (prin aliterație), cât și accentuarea semnificației lor.

În acord cu paragrafele precedente, următorul începe cu același imperativ din sfera verbelor de simțire: Ἄκουε. Este realizată, de acestă dată, o parafrază după primele două secvențe, invocația fiind adresată „sufletului marelui Constanțiu" (ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχὴ). Vocativul este precedat de un καὶ cu valoare adverbială ce îl situează pe împăratul defunct pe poziția a treia (urmat fiind de restul suveranilor „iubitori de Hristos", φιλόχριστοι) într-o ierarhie a celor chemați ca martori la judecata tiranului. Pe un ton amar, i se reproșează greșeala, săvârșită fără voie, de a-i fi acordat bunăvoință lui Iulian, „dușmanul lui Hristos" (τὸν Χριστοῦ πολέμιον), cel care avea să devină urmașul nedemn de moștenirea sa. Desigur, trebuie să remarcăm prețuirea oratorului pentru Constanțiu al II-lea, accentuată de contrastul dintre figura unui împărat creștin și imaginea succesorului său lipsit de pietate[2]. Adverbele antonime καλῶς[3] și κακῶς, situate pe lângă verbele care exprimă acțiunile lui Constanțiu, subliniază contrastul dintre intenția nobilă și rezultatul dezastruos al acțiunii. Repetiția verbelor (καὶ σῶσαι καὶ βασιλεῦσαι τὸν κακῶς καὶ σωθέντα καὶ βασιλεύσαντα), dublată de polysindeton și de poziționarea adverbului între cele două secvențe amplifică dimensiunile erorii de judecată care a dus la consecințe nefaste. Revenirea la situația inițială și dezavuarea comportamentului nedemn al succesorului printr-un discurs închinat lui Dumnezeu, ca ofrandă a recunoștinței pentru izbăvirea de un astfel de demon, ar putea repara greșeala și împăca sufletul împăratului defunct. Patosul indignării îl determină pe părintele capadocian să recurgă la cuvinte dure, însoțite de calificative a căror valoare este intensificată prin folosirea gradelor de comparație (οὐ κατὰ τοὺς *ἐναγεῖς* ἐκείνου λόγους καὶ λήρους καὶ τὰς *ἐναγεστέρας* θυσίας[4] – „nu ca aiurelile și cuvintele blestemate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase") puse în contrast cu λόγον... πάσης ἀλόγου θυσίας ἱερώτερόν τε καὶ καθαρώτερον („discursul... mai sfânt și mai fără de pată decât orice sacrificiu lipsit de rațiune"). Remarcăm valoarea expresivă puternică a oximoronului: ἄσοφος... σοφία („neînțeleapta înțelepciune"), aluzie și la preocupările filosofice ale împăratului (adept al unei religii filosofice dominată de neoplatonism). Șocul provocat de alăturarea celor două cuvinte este cu atât mai puternic, cu cât acestea au același radical (diferența de sens fiind dată de prezența lui *α* privativ). O astfel de σοφία, care

1. Avem de-a face cu forme verbale și substantivale din familia lexicală a lui πίπτω (a cadea).
2. J. Bernardi consideră că acțiunile de evanghelizare a teritoriilor de la marginile imperiului duse de Constanțiu și deosebirile dintre el și urmașul său nu explică decât parțial simpatia față de acesta (*op. cit.*, nota 6, p. 89).
3. Negația οὐ așezată pe lângă καλῶς ar putea fi considerată litotă, sensul apropiindu-se astfel de cel al antonimului.
4. „nu ca aiurelile și cuvintele blestemate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase". Este vorba aici atât de discursurile și scrierile împăratului apostat, cât și de faptele sale (printre care participarea la sacrificii rituale dedicate zeilor păgâni, interzise prin lege de predecesorul său).

nu exercită, în opinia oratorului creștin, decât o influență fragilă și vremelnică, departe de „lumina adevărului", nu poate avea altă soartă decât pieirea odată cu cei care au creat-o.

Conștient de elocvența cuvântării sale, scriitorul creștin ține să sublinieze menirea sa de a înălța spre Dumnezeu „ofranda neînsângerată a cuvintelor", opusă sacrificiilor păgâne amintite mai înainte, *cuvântul*, dar al lui Dumnezeu, devenind ofrandă care se întoarce la El.

Observăm că termenul θυσία (sacrificiu) apare în text cu ambele sale valori: una aparținând registrului păgân (πάσης ἀλόγου θυσίας – „decât orice sacrificiu lipsit de rațiune", τὰς ἐναγεστέρας θυσίας – „sacrificiile mai ticăloase"), iar cealaltă din cel creștin (θυσίαν αἰνέσεως – „jertfă de laudă"). Acuzativul intern, ca „figură etimologică" cu valențe stilistice, accentuează expresivitatea enunțului: Ἐμοὶ δὲ *θύοντι θυσίαν* αἰνέσεως σήμερον („mie, care aduc astăzi jertfă de laudă").

Cu măiestrie, autorul reușește să valorifice, în același fragment, aproape întreaga gamă de semnificații ale termenului λόγος (printre care și cea de „operă literară"). În exprimarea oprobriului față de măsura injustă, impusă prin lege în 362 de Iulian, care îi excludea pe creștini din învățământ, λόγος capătă sensul de „educație", „învățătură" (κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας – „a fi pedepsit pentru fărădelegile împotriva cuvintelor"). Pedeapsa pentru un astfel de păcat trebuie să fie pe potriva gravității lui, acționând atât instanța divină, cât și cea umană. Judecata prin „cuvânt" (λόγῳ) presupune atât asprimea discursului[1] de acuzare elaborat de om, cât și sancțiunea, severă și dreptă, acordată de Dumnezeu (cel care „se bucură mai ales de numele și de semnificația denumirii" de Λόγος). Profesorul creștin se folosește abil de instrumentele puse la îndemână de tradiția culturală grecească, îndeosebi de cele lingvistice, pentru a respinge pretențiile lui Iulian de a se considera singurul capabil de a se folosi de λόγος ca putere a „rațiunii".

Trebuie să remarcăm preferința scriitorului pentru abundența verbală, pentru exprimarea ideilor în fraze care privilegiează subordonatele nominale și conferă enunțului concentrare, dar și armonie. Textul fructifică o multitudine de procedee stilistice, incluzând întrebările retorice („cine-mi va pune în față un public care să fie pe măsura recunoștinței mele? Sau ce limbă va face un ecou atât de puternic pe cât mi-l doresc? Ce ureche va depune un efort pe potriva discursului meu?"), exclamațiile (unele chiar în construcții incidente – „vai, ce ocară!"), figurile (sintactice, etimologice, fonetice, tropi) etc.

Cu o deosebită iscusință în exploatarea mijloacelor expresive ale artei retorice, Grigorie de Nazianz reușește să-și asigure adeziunea lectorului, să-l surprindă, să-l captiveze și să-l convingă.

Traducere din limba greacă veche de Claudia Dorina Tărnăuceanu

1. Adesea acest sens îl înglobează și pe cel de „predică".

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

# Împotriva lui Eunomiu, I. 5-10[1]

**5. .....** Astfel, ca să pară în comuniune cu Părinţii, laudă credinţa acestora, însă atunci când o înfăţişează sub o formă nouă, deschide calea către propria interpretare [a acesteia]. De aceea, despre aceeaşi [mărturisire] de credinţă spune că reprezintă un canon şi că [totodată] îi lipseşte o adăugire mai exactă. Fie această [spusă] semnul celei mai de pe urmă nesăbuinţe făcută de acest amic al comparaţiei [între cuvinte.] Căci, o preaînţelepte, canonul şi judecătorul nepărtinitor [al adevărului], de vreme ce nu le lipseşte nimic pentru a fi canon şi judecătorul nepărtinitor [al adevărului], nu au nevoie de nici o adăugire în vederea exactităţii. Fiindcă o adăugire se face în măsura [existenţei] unei lipse. Iar dacă [mărturisirea de credinţă] era nedesăvârşită ar fi fost incorect să primească o asemenea denumire. Dar destul despre acestea. Să cercetăm acum cuvintele pe care le rosteşte despre Dumnezeu.

**Eunomiu:** mărturisim – spune – că există Un singur Dumnezeu, potrivit noţiunii naturale şi învăţăturii Părinţilor care nu a fost creat nici de El Însuşi, nici de un altul. Fiecare dintre aceste două [afirmaţii] sunt [concomitent] imposibile în egală măsură, deoarece potrivit adevărului, cel care creează trebuie să preexiste celui ce este creat, iar cel ce este creat trebuie să urmeze după cel care creează. Şi nici nu este cu putinţă ca un lucru să existe înainte sau după el, nici ca altceva să existe înaintea lui Dumnezeu. Aşadar unde se află acest cineva care, aflat în al doilea loc după Dumnezeu, să aibă vrednicia dumnezeirii?

**Vasile:** pentru ce am aşezat aici întregul său cuvânt? Pentru a da la iveală întreagă pălăvrăgeala acestui om, pe care o foloseşte de-a lungul întregului său discurs. Şi aceasta deoarece spunând că, potrivit noţiunilor comune[2] tuturor, este un lucru evident că Dumnezeu este nenăscut, se mai străduieşte să ne aducă şi dovezi. Astfel se aseamănă unuia care, în plină amiază, ar dori să-i înveţe prin raţionament pe oamenii înzestraţi cu vederea sănătoasă că soarele este cel mai strălucitor dintre toate stelele cerului. Dacă devine ridicol cel care demonstrează în chip raţional ceea ce este binecunoscut tuturor prin simţuri,

1. Fragmentul de mai jos este în traducerea noastră realizată după textul grecesc din ediţia Basile de Césareé, *Contre Eunome,* în col. „Sources Chretiénnes", no. 299, tome I, Paris, Èditions du Cerf, 1982.
2. Κοινή ἔννοια – formulă specifică filosofiei stoice, desemnând ideile generale şi cvasiunanim acceptate care se formează în chip natural în mintea fiecăruia. Părinţii Bisericii vor invoca în mod frecvent această formulă ca argument în favoarea conceptelor teologiei creştine.

cel care propovăduiește ceea ce este mărturisit [de către toți] potrivit principiilor[1] comune nu se va face oare vinovat de aceeași nesăbuință? Căci cele [inteligibile] sunt mai de încredere pentru cei înțelepți decât cele care se înfățișează vederii. Dacă ar exista vreunul care să înfrunte lipsit de rușine acest adevăr și să pretindă că ceea ce este nenăscut ar fi fost născut de el însuși sau de către altul, deșertăciunea spuselor sale poate ar avea vreo iertare. Dar nimeni, până în clipa de față, nici dintre cei din afara cuvântului [Evangheliei][2], nici dintre cei ce se află înlăuntrul Bisericii nu s-au împotrivit adevărului în așa fel ca să ajungă la o asemenea paralizie sufletească încât să pună sub semnul îndoielii *nenașterea* celui nenăscut. Nu întrevăd ce câștig [ar fi dobândit] din aceste cuvinte. Avem nevoie de silogismele lui Aristotel și ale lui Chrysippus[3] pentru a afla dacă cel nenăscut a fost sau nu născut, fie de el însuși, fie de către un altul și dacă nu este cumva mai tânăr sau mai bătrân decât el însuși? Ce intenționează [Eunomiu] prin aceste [cuvinte]? Mi se pare că [dorește] să se înfățișeze adepților săi drept foarte spiritual și înzestrat cu o minte ascuțită și ieșită din comun, potrivită pentru a descoperi o absurditate și mai ascuțită și pentru a dezlega cele ce sunt încifrate și ascunse. Astfel, se arată ca foarte încântat de iscusita întoarcere din condei a cuvintelor și de rafinamentul argumentelor folosite pentru a dovedi că cel nenăscut nu a fost născut nici de sine, nici de către un altul. Apoi, fără îndoială, [de-a lungul discursului] nu-și uită arta sa măiastră.

Dar zăbovind asupra celor ce sunt mărturisite de către toți își pune deoparte câteva elemente utile pentru raționamentele sale care vor urma. Nu-i este indiferent că, potrivit adevărului, cel care creează trebuie să preexiste celui ce este creat. Dar el își raportează aceste argumente la Fiul, și [dorește] ca să fie convenit mai dinainte că Fiul a fost adăugat Tatălui mai târziu, știut fiind despre cel ce naște că este mai vechi decât cel care este născut. Din cele ce sunt spuse [intenționează] să conchidă că Fiul a fost născut din neant. Dar combaterea acestei blasfemii împotriva Fiului o vom amâna pentru locul potrivit ei. În ceea ce mă privește, voi zice că această denumire de *nenăscut,* pe bună dreptate, se cuvine a fi trecută sub tăcere, fiindcă nu se găsește nicăieri în Scriptură și constituie primul element al blasfemiei lor, cu toate că pare a corespunde cu noțiunile noastre. Denumirea de *Tată* are același sens ca și cea de *nenăscut*, deși include noțiunea de *Fiu,* din cauza relației care o face subînțeleasă. Căci cel ce este prin Sine *Tată* este și Singurul Care nu provine din nici un altul; și [calitatea de] *a nu proveni din nici un altul* este același lucru cu *a fi nenăscut.* Așadar, nu-L vom numi mai curând *Nenăscut* în loc de *Tată,* doar dacă nu cumva avem de gând să fim mai înțelepți decât Mântuitorul Care a spus: „mergând, botezați în numele Tatălui"[4], nu în al *Celui Nenăscut.* Dar

1. Πρόληψις – „schemă, structură, imagine mentală înnăscută, potrivit căreia este asimilată și prelucrată informația venită din exterior."
2. Necreștinii.
3. Chrysippus și Aristotel sunt considerați de către Părinții greci drept magiștrii artei dialectice.
4. Mt. 28, 19.

[îndeajuns] cele spuse privitor la aceasta ! Noi vom cerceta urmarea discursului. Mergând puțin mai departe, el rezumă într-un fel cele afirmate, spunând :

**Eunomiu :** așadar, dacă a fost dovedit că nu poate preexista cineva înaintea Lui, nici un altul înaintea Lui, ci El este mai înainte de toate, din aceasta rezultă că [posedă] calitatea de a fi nenăscut ; mai mult, că El însuși este fire nenăscută.

**Vasile :** așadar consider că este lesne a înțelege răutatea pe care am observat-o în aceste [cuvinte], deși [acesta] nu-i oferă nici un pic de atenție. Însă nu este câtuși de puțin la îndemână a înfățișa aceasta celor mulți[1]. Cu toate acestea, trebuie să încercăm, punându-ne nădejdea în Cel Care dăruiește „celor ce binevestesc cuvântul, cu mare putere."[2] Spunând că El[3] nu există înaintea sa, nici altceva nu există înaintea sa, urmează că [posedă] calitatea de a fi nenăscut. Apoi, luând în considerare cele ce au fost stabilite, urmează că argumentarea acestuia se va întoarce împotriva lui. Căci dacă *nenașterea* îi aparține lui Dumnezeu, este limpede că îi este atribuită din exterior. Iar ceea ce este exterior lui Dumnezeu nu constituie firea Sa. Iată cum ajunge, pornind de la acestea să-și împânzească și să-și reverse răutatea. Dar, pentru a nu pătimi aceasta, ce face ? Puțin păsându-i de ridicolul căruia urmează să se expună din pricina incoerenței spuselor sale, purcede la corectarea argumentării, deturnând-o către ceea ce urzește el și spunând : „însă, mai degrabă este El Însuși fire nenăscută." Aceasta însă nu se potrivește câtuși de puțin cu cele precedente. Căci în ce chip *nenașterea* poate fi ceva care este posterior lui Dumnezeu și iarăși ceva care nu Îi este posterior, dar este înțeles ca fiind conținut în rațiunea firii Sale ? Totuși, [Eunomiu] nu își nimicește în întregime sofismul. Căci, după ce a spus că *nenașterea* îi aparține lui [Dumnezeu], și-a oprit aici raționamentul, neavând cum să afirme că *nenașterea* reprezintă firea Dumnezeului universului. [La fel, nu a fost capabil] să demonstreze că Fiul Unul Născut este străin [Tatălui] în ceea ce privește firea, deoarece nici o putere care L-ar urma din exterior nu poate destrăma înrudirea ființială dintre Tatăl și Fiul. De fapt, adăugând că „mai degrabă este el însuși fire nenăscută" a demonstrat aceasta : Dumnezeu este însăși această *nenaștere.* Dar, după ce vom merge puțin mai departe cu discursul, voi arăta că prin aceasta pregătește dinainte drumul pentru înstăpânirea blasfemiei sale. Ceea ce spune de la început este limpede și rezultă din însuși adevărul lucrurilor, potrivit celor stabilite. Însă ceea ce lasă pentru sfârșit este înfumurarea sa de eretic, cea care îl face pe acest plăsmuitor de mituri să se repeadă la corectarea propriului raționament, sărind de la una la alta cu o insolență fără egal.

Cum, este cu putință așadar, ca același lucru să îi aparțină lui Dumnezeu și să fie totodată același lucru cu El, când este evident tuturor că este alt lucru

1. Creștinilor simpli, neinițiați în subtilitățile polemicii antariene. Totuși, deoarece mulți credincioși deveneau victime ușoare ale sofismelor teologice ale misionarilor arieni, Sf. Vasile va întreprinde această dificilă muncă de explicare a dogmelor dreptei credințe.
2. Ps. 67, 12.
3. Dumnezeu Tatăl.

ceea ce aparține cuiva față de cel căruia îi aparține. Însă el a încercat să-și asigure o portiță de scăpare: de la argumentul pe care l-a întemeiat prin furtișag înaintează la ticluirea [afirmației] că *nenașterea* constituie firea Dumnezeului universului, astfel încât după această demonstrație să existe un acord în privința faptului că Unul Născut este neasemănător după ființă cu Tatăl. Luați aminte la cele pe care le rostește!

**Eunomiu:** când vorbim despre *nenaștere,* nu avem în vedere numai o noțiune omenească potrivit căreia trebuie să-l preaslăvim [pe Dumnezeu]. Și în acest fel ne împlinim datoria cea mai însemnată, aceea de a mărturisi că [Dumnezeu] *este ceea ce este.* Căci cele ce sunt grăite în chip conceptual își au existența numai în rostire, apoi se risipesc odată cu glasul[1].

**Vasile:** [acesta] refuză să înțeleagă *nenașterea* în mod conceptual în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, socotind că prin aceasta îi va fi mai lesne să-și ducă la bun sfârșit încercarea sa de a [demonstra] că *nenașterea* constituie ființa Sa. Și astfel, pornind de aici [va fi în stare] să demonstreze, fără discuție, că Unul Născut este nesemănător Tatălui după aceeași ființă. De aceea se agață de termenul de *concept,* ca și cum nu ar avea absolut nici o semnificație și nu ar fi înzestrat cu subzistență[2] decât numai în timpul rostirii. Și mai pretinde că este nevrednic de Dumnezeu ca să-L adorăm împreună cu conceptele[3] care Îl privesc. Cât despre mine nu voi afirma cu convingere nimic despre faptul dacă *nenașterea* poate fi contemplată cu sau fără ajutorul conceptului, mai înainte de a fi edificați chiar de cercetarea termenului.

**6.** Dar îl voi întreba cu plăcere ce este în sine conceptul? Oare aceste termen nu semnifică absolut nimic, decât un sunet emis de către limbă? Dar acesta nu mai este concept ci ar putea fi numit mai curând nebunie[4] și pălăvrăgeală. Iar dacă admite despre concept că ar avea vreo semnificație[5], aceasta este însă falsă și inexistentă, precum în povestirile și plăsmuirile mitice despre centauri și himere. [În această situație] cum este cu putință ca să dispară odată cu sunetul [vocii] semnificația falsă, de vreme ce falsele idei stăruie în minte și după risipirea deplină a vocii în aer? De pildă, se umple uneori cu plăsmuiri în întregime false și deșarte, sau în vremea somnului de fantasme, ori într-alt

1. Eunomiu se contrazicea. Pe de o parte atribuia termenului *nenăscut* capacitatea de a exprima în mod just ființa veritabilă a divinității, iar pe de altă parte nega tuturor celorlalte atribute divine acoperirea în realitate și reflectarea unor însușiri reale. Pentru el toate atributele divine se reduceau la unul singur: ἀγεννεσία.
2. ὑπόστασις.
3. ἐπίνοια.
4. Calamburul de efect din limba greacă este intraductibil: „nu este vorba aici de ἐπίνοια, ci de παράνοια".
5. Dacă am aplica aici distincțiile lingvistice operate de către Ferdinand de Saussure am putea echivala ἐπίνοια – „conceptul" cu *semnificatul,* conceptul sau conținutul semnului lingvistic așa cum este redat într-o limbă determinată. Altfel spus latura ideală, conceptul sau imaginea, reflectarea mentală a referentului real la care trimite *semnificantul* – imaginea acustică (rostirea concretă a cuvântului în acest caz).

chip [este copleşită] de zadarnice frământări ale minţii, pe care le păstrează în memorie şi apoi îşi ia libertatea să le rostească în mod public. Aceste fantasme nu se risipesc însă, câtuşi de puţin, odată cu emiterea cuvântului. Acest lucru ar cântări mult în privinţa grăirii minciunilor, dacă firea minciunilor s-ar risipi odată cu cele rostite. Dar acestea[1] nu posedă vreo fire de nici un fel. Ne-ar mai rămâne acum să arătăm cum şi pentru ce fel de lucruri este utilizat *conceptul* în uzul comun, şi în ce chip Dumnezeieştile Cuvinte[2] au îngăduit folosirea lor. Vedem, aşadar, că în uzul comun[3] cele care apar înţelegerii generale drept simple şi unitare, dar care la o cercetare mai atentă apar drept complexe şi multiple, aceste elemente pe care mintea le descompune apar descompuse doar la nivelul conceptului. De pildă prima percepţie ne spune că un corp este simplu, dar când intervine raţiunea îl arată pe acesta complex, descompunându-l potrivit conceptului, în cele din care este alcătuit: culoare, formă, rezistenţă, mărime şi celelalte. Iarăşi, cât priveşte cele care nu au nici un fel de subzistenţă primesc formă printr-un fel de zugrăvire conceptuală şi numai graţie fanteziei, după cum poeţii sau pictorii stârnesc uluirea [celor care citesc] din [povestirea] celor care se întâmplă. Uzul comun ne spune însă că şi acestea trebuie contemplate în chip conceptual.

Însă acest [Eunomiu] nu a amintit de nici una, fie din ignoranţă, fie din reavoinţă, ci ne-a filosofat numai despre conceptele care nu au acoperire în realitate. Dar nici măcar pe acestea nu le-a înfăţişat potrivit firii pe care o au. Căci afirmă nu doar despre concept că nu semnifică nimic şi că este fals, ci şi despre cuvânt spune că este în întregime lipsit de semnificaţie şi că posedă subzistenţă numai în clipa rostirii. Totuşi un asemenea termen de *concept* nu este dat numai deşartelor şi lipsitelor de fiinţă născociri, astfel încât, după

1. Minciunile aparţinând categoriei ontologice a răului, nu posedă subzistenţă proprie, ci reprezintă un „parazit" al binelui, „hrănindu-se" cu şi totodată pervertind firea acestuia. (Cf. In. 8, 44: „Voi sunteţi din tatăl vostru diavolul şi vreţi să faceţi poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii.")
2. În original τὰ λογία – „oracole." Sfântul alege acest cuvânt pentru a sublinia autoritatea absolută şi universală a Scripturii, autoritate oarecum similară cea a anticelor oracole (Delphi, Cumae). Scriitorii creştini greci, spre deosebire de cei latini nu vor manifesta idiosincrazii în preluarea şi „creştinarea" unor termeni religioşi păgâni. De altfel, deseori, Părinţii Bisericii au vorbit despre inspiraţia divină şi profeţiile mesianice ale unor profeţi şi profetese (sibile) din Antichitatea greco-romană. (Cf. *Păstorul lui Herma* 8,1; finalul operei *Către Autolicus* al Sf. Teofil al Antiohiei unde sunt citate optzeci şi patru de versuri din *Oracolele sibiline*. în secolul al II-lea înainte de Hristos, iudeii din Alexandria, imitând Cărţile Sibiline păgâne, au alcătuit alte *Oracole Sibiline*. Creştinii au preluat aceste oracole şi le-au prelucrat în spirit creştin. Oracolele Sibiline, formate din 14 cărţi, s-au bucurat de mare autoritate în Antichitatea creştină, fiind citate adeseori de către scriitorii creştini, începând cu Herma).
3. Συνήθεια şi κοινὴ χρήσις sunt noţiuni specifice stoicismului care desemnează operaţiile naturale ale minţii, graţie cărora toţi oamenii sunt capabili să comunice între ei. Totodată, deşi, nu exista pe atunci cristalizat acest concept, Sf. Vasile pare a face referinţă şi la o noţiune a lingvisticii actuale, un *uz comun* sau norma limbii.

prima reprezentare[1] izvorâtă din senzație, noțiunea mai subtilă și mai exactă a obiectului cugetat se numește *concept*. De exemplu ideea de *grâu* este simplă pentru toată lumea, recunoscându-l potrivit înfățișării sale. Dar, la o cercetare mai scrupuloasă a acestuia ajungem să luăm în considerare mult mai multe [aspecte] și să conferim semnificație prin denumiri diferite [date aspectelor] pe care le gândim. Căci despre același grâu acum spunem că este spic, acum sămânță și din nou, hrană. Spic – în calitate de încununare a trecutei arături. Sămânță – ca început al celei ce urmează. Hrană, drept împlinire a trupului care o primește. Fiecare dintre aceste aspecte rostite sunt contemplate în mod conceptual și nu dispar odată cu sunetul limbii. Însă ideile se întipăresc în sufletul celui care a gândit. Și, într-un singur cuvânt, se spune că este contemplat în chip conceptual tot ceea ce cunoaștem prin senzație și, cu toate că ni se pare a avea un substrat simplu, contemplația intelectuală[2] îi atribuie o rațiune complexă.

**7.** Cuvântul lui Dumnezeu ne învață o folosire a conceptului apropiată de această modalitate. Pe celelalte le voi lăsa deoparte, așadar, fiindcă am multe de spus și voi aminti numai o singură [situație], cea mai potrivită pentru acest moment. Domnul nostru Iisus Hristos, în cuvintele în care [vorbește] despre Sine pentru a arăta limpede iubirea de oameni a Dumnezeirii și harul care izvorăsc din iconomie[3] ne-a făcut cunoscut înțelesul proprietăților pe care le putem contempla în El. Astfel se numește pe Sine[4]:

---

1. Νόημα – „percepție, reprezentare, imagine mentală, gând."
2. Θεωρία nu are aici sensul de „contemplație mistică", ci acela de cunoaștere întemeiată rațional.
3. Οἰκονομία – termen de o importanță și o bogăție semantică unică. Lat. *oeconomia, dispensatio* – „plan, providență, *literal* – administrare a casei". Așadar *iconomia* înseamnă restaurarea ordinei *(νόμος)* în creație *(ὄικος)*. Noțiunea are trei sensuri principale: 1. Planul lui Dumnezeu privitor la destinul creației și al omului, în special pregătirea și desfășurarea concretă a mântuirii în Vechiul și Noul Testament: „făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El." (Ef 1, 9-10); 2. Sfinții părinți și Sfântul Vasile cel Mare (Cf. opera de față II, 3) fac distincție între *teologie*, care conține învățătura privitoare la ființa, relațiile și viața celor trei ipostasuri divine în interiorul Sfintei Treimi și *iconomia* – doctrina despre manifestarea și lucrarea Iubirii divine în lume, așadar despre opera Întrupării și Răscumpărării săvârșite prin Iisus Hristos, prin care s-a restaurat ordinea (νόμος) in creația-casa lui Dumnezeu (οἴκος); 3. Iconomia mai reprezintă una intre este una din modalitățile principale pe care Biserica Ortodoxă le utilizează în aplicarea rânduielilor canonice și care constă într-o atitudine pastorală, de îngăduință, înțelegere, condescendență și compasiune.
4. Cf. *Despre Sfântul Duh* VIII, unde se oferă și o prețioasă explicație teologică a distincției între ființa divină și atributele acesteia: „uneori, referindu-se la [însușirile] caracteristice firii Sale [dumnezeiești], zice că numele Fiului este mai presus de orice nume, că este Fiu adevărat, Dumnezeu Unul-Născut, puterea lui Dumnezeu, înțelepciunea și Cuvântul. Alteori, având în vedere multiplele forme [sub care ne-a dăruit] harul, – [har] pe care-L dăruiește în bunătatea și înțelepciunea Sa celor ce I-l cer, [Scriptura] îl numește cu foarte multe alte nume: când îl numește păstor, împărat și doctor; când mire, cale, poartă, izvor,

uşă[1], cale[2], pâine[3], viţă[4], păstor[5], lumină[6], cu toate că El nu este purtătorul mai multor nume. Căci toate aceste nume nu vor să spună acelaşi lucru fără deosebire[7].

Căci altceva înseamnă *lumină*, altceva *viţă*, altceva *cale* şi altceva *păstor*. Dar, de vreme ce [Domnul] este un singur subiect[8] şi o singură fire[9] simplă şi necompusă este numit altfel în alte împrejurări, denumirile potrivindu-se reciproc şi pe deplin cu feluritele concepte [corespunzătoare.] Căci, conform feluritelor lucrări şi feluritelor relaţii pe care le are cu cele asupra cărora îşi revarsă binefacerile, [Mântuitorului] I se dau diverse numiri. Astfel, este numit *lumina lumii*[10], acest cuvânt semnificând inaccesibilitatea[11] slavei care se află în dumnezeire şi, totodată, faptul că prin strălucire îşi revarsă lumina Sa peste cei care şi-au curăţit ochii sufletului. [Domnul mai este numit] însă şi *viţă*, fiindcă pe cei care au prins rădăcină în El prin credinţă îi hrăneşte prin rodnicia faptelor bune. *Pâine* însă, deoarece este hrana cea mai potrivită minţii care menţine starea firească a sufletului, îi păstrează proprietăţile, revărsând din belşug peste acesta tot cea are nevoie şi nu îi îngăduie să fie cuprins de slăbiciunea izvorâtă din lipsa raţiunii.

Şi astfel, cercetând cu atenţie fiecare dintre aceste denumiri am descoperit felurite concepte, dar am aflat, potrivit fiinţei, un singur substrat pentru toate. Cine şi-a mai ascuţit în asemenea hal limba pentru blasfemie, încât să cuteze a spune despre concepte că se risipesc odată cu vorbele? Ce este atât de absurd în a aplica Dumnezeului universului [contemplaţia întemeiată pe atribuirea]

---

pâine, secure şi piatră. Aceste [nume] nu se referă la firea Sa, ci, după cum am zis, la multiplele haruri pe care, din îndurare faţă de creaturile Sale le acordă celor care I le cer pentru diferite trebuinţe."

1. In 10, 9.
2. In 16, 4.
3. In 6, 51.
4. In 15, 1.
5. In 10, 11.
6. In 8, 12.
7. Eunomiu considera că, raportate la fiinţa divină, toate atributele sunt sinonime şi se reduc la unul singur, *nenaşterea*.
8. Τὸ ὑποκείμενον (de la ὑποκείμαι – „a se afla dedesubt, a fi aşezat sub, a fi supus, subordonat"), echivalat de traducătorii latini prin *subiectum*, are trei semnificaţii filosofice principale: 1. „ceea ce se află dedesubt, materia aflată sub diverse forme"; 2. substanţa (materia plus forma) care se află sub accidente; şi 3. Subiectul logic căruia îi aparţin atributele. (Cf. Liddel Scott *s.v.* ὑποκείμαι)
9. Afirmaţie paradoxală din perspectiva modernă (va fi revendicată de ereticii monofiziţi ulterior), dar explicabilă în contextul veacului al IV-lea când terminologia trinitară şi hristologică era în curs de cristalizare. Am remarcat deja mai sus că pentru Sf. Vasile cel Mare, în prima fază a activităţii sale teologice ὑπόστασις însemna nu *ipostas*-ul de astăzi, ci „subzistenţă, esenţă." În cazul de faţă, cel mai probabil, vom atribui acestei formule sensul unei alte sintagme mai celebre şi mult mai controversate: μία φῦσις a Sf. Chiril al Alexandriei. Astfel Marele Capadocian are în vedere aici doar unitatea Persoanei lui Hristos care este simplă şi neîmpărţită.
10. In. 8, 12.
11. Cf. 1 Tim. 6, 16: „Cel ce singur are nemurire şi locuieşte întru lumină neapropiată."

conceptelor? Și aceasta cu atât mai mult cu cât [acest mod de cunoaștere] este cel care pune în mișcarea întreaga noastră argumentație? Nu aflăm nicăieri că *nenașterea* este întrebuințată în chip diferit. Căci atunci când Îl numim nestricăcios și nenăscut pe Dumnezeul universului Îi atribuim aceste numiri corespunzătoare unor noțiuni diferite. Căci, în clipa în care privim în urmă, înspre veacurile de la început descoperim că viața lui Dumnezeu se află dincolo de orice început, spunând despre El că este nenăscut. Când însă ne îndreptăm atenția către veacurile viitoare Îl numim nestricăcios pe Cel fără de margini, nelimitat și necuprins de vreun sfârșit. Așadar, de vreme ce [calitatea de a avea] o viață lipsită de sfârșit poartă numele de „nestricăciune", iar la fel, [calitatea acestei vieți de a fi] lipsită de început poartă numele de „nenaștere", amândouă [calitățile] sunt contemplate în mod conceptual. Cine ar putea tăgădui că fiecare dintre aceste denumiri este considerată în mod conceptual[1] și că ele constituie o mărturisire de credință privitoare la ceea ce Îi aparține cu adevărat lui Dumnezeu? Însă [Eunomiu] le separă ca și cum s-ar afla în contradicție și ar fi în întregime incompatibile. Pe de o parte o [calitate] va fi considerată din punct de vedere conceptual, pe de alta își va fi împlinit datoria de a mărturisi că „Dumnezeu este ceea ce este."

**8.** Dar să nu trecem cu vederea și aceasta: [Eunomiu] a urzit să dea o aparență de pietate spuselor sale pentru a-i converti pe cei care îl ascultă. Astfel: „să nu-L adorăm pe Dumnezeu potrivit conceptelor omenești," prin denumirea de „nenăscut", ci împlinind față de El datoria cea mai necesară dintre toate, mărturisind că „este ceea ce este." Ce fel de cuvânt ar fi vrednic de a exprima o asemenea strâmbătate [care se desprinde] din uneltirile sale? Se străduiește să-i înspăimânte pe cei mai simpli sub motivul că nu-i dau lui Dumnezeu ceea ce-I datorează dacă nu mărturisesc faptul că *nenașterea* constituie ființa Sa. Astfel își numește propria blasfemie împlinire a datoriei ca să pară că nu vorbește de la sine, ci își împlinește o datorie constrângătoare către Dumnezeu. Iar celorlalți le arată că, în situația în care vor stabili *„nenașterea"* ca ființă a lui Dumnezeu, îi va slobozi nemustrați. Dar, dacă o vor considera altfel, potrivit chipului dreptei credințe, vor aduna furia cea mai neînduplecată pentru că au lepădat obligația cea mai venerabilă și mai necesară dintre toate.

Îl voi întreba, nu lipsit de bucurie, dacă păstrează aceeași bunăvoință față de toate cele pe care le grăiește despre Dumnezeu, sau numai față de acest termen [*nenăscut*]? Căci dacă nu ia în considerare absolut nimic în chip conceptual, ca să nu pară că-L adoră pe Dumnezeu prin atribute omenești, va mărturisi că tot ceea ce se spune despre Dumnezeu este în aceeași măsură ființa Lui. Așadar, nu este oare ridicol să se spună că puterea creatoare[2] [a lui

1. Așadar *atributul divin* trimite la o realitate existentă cu adevărat ca referent, constituind o reflectare conceptuală consistentă și viabilă în mintea noastră, nu o simplă formulare terminologică lipsită de acoperire în realitate cum credea Eunomiu.
2. Τὸ δημιουργικόν – „capacitatea creatoare", dar nu în înțelesul implicit al filosofiei grecești antice, pentru care Demiurgul era un simplu artizan care modela o materie preexistentă, ci în înțelesul biblic al creației *ex nihilo*.

Dumnezeu] nu este ființa Sa? Sau, iarăși, despre providența Sa că nu este ființa Sa? Ori, din nou, de prestiința Sa la fel? Și, pe scurt, despre orice activitate [nu este oare ridicol] să nu fie considerată ca ființă a Sa? Iar dacă toate acestea tind spre o singură semnificație, rezultă cu necesitate că toți acești termeni vor avea aceeași [semnificație] care se poate aplica reciproc, precum în situația celor cu mai multe nume: când spunem Simon, Petru, ori Chefa vorbim despre același om[1].

Fără îndoială, cel care aude despre imuabilitatea lui Dumnezeu este condus către *nenaștere.* Iar cel care aude despre indivizibilitatea Sa este condus către puterea Sa creatoare. Și ce ar putea fi mai absurd decât această confuzie? Să înlăture semnificația proprie a fiecărui termen și să creeze legi noi care se împotrivesc uzului comun și învățăturii Duhului [Sfânt]? Cu toate acestea, când auzim despre Dumnezeu că a creat toate prin înțelepciunea Sa[2], suntem învățați despre măiestria creatoare [a Domnului]. Când însă [ni se spune] că „deschide mâna Sa și umple toată făptura de bunăvoință"[3], [suntem învățați despre] providența care îi cuprinde pe toți; când însă [aflăm] că „a așezat întunericul asemenea unei ascunzători pentru sine"[4], suntem instruiți despre invizibilitatea firii Sale. Și iarăși, când auzim ceea ce Dumnezeu în Persoană ne spune: „Eu sunt și nu mă schimb"[5], învățăm despre veșnicia și imuabilitatea ființei dumnezeiești. Nu este o nebunie vădită să afirmi că nu se află o semnificație subînțeleasă pentru fiecare termen, ci în pofida puterii[6] [cuvintelor] să decreteze că toți termenii au aceeași semnificație care se aplică reciproc?

De altfel, dacă am da [crezare] acestei [afirmații], nici așa nu le va fi de vreun folos pentru a ajunge la scopul lor. Căci, dacă toate aceste [atribute], vreau să spun imuabilitatea, invizibilitatea, nestricăciunea[7] sunt aplicate lui Dumnezeu și Tatăl semnificând ființa Sa, este limpede că, atunci când se vor aplica Unuia Născut, Fiului și Dumnezeu, vor desemna, în egală măsură și ființa Acestuia. Și așa, înțelepciunea lor se va întoarce împotriva ei înseși. Căci, mai degrabă au autoritatea să demonstreze că [Fiul] este neasemănător după ființă [cu Tatăl] din pricina unei singure diferențe de numire, pentru ca, din pricina posedării comune a acestor multe atribute, să nu fie constrânși de necesitatea [logică] a celor deja acceptate să mărturisească asemănarea [după ființă].[8] Iar

1. Raționament prin reducere la absurd.
2. Ps. 103, 25.
3. Ps. 144, 16.
4. Ps. 17, 13.
5. Mal. 3, 6.
6. ἐνέργεια.
7. Indestructibilitatea, incoruptibilitatea, absența oricărei alterări sau modificări a ființei divine. Am optat pentru *nestricăcios,* care deși arhaizant, reprezintă totuși termenul consacrat în vocabularul teologiei dogmatice românești.
8. Dacă diversele atribute care sunt aplicate atât Tatălui, cât și Fiului posedă același conținut semantic și trimit la același referent ontologic, atunci, fără îndoială că nu se mai poate nicidecum tăgădui identitatea de ființă a Fiului cu Tatăl. Argumentul lui Eunomiu se întoarce împotriva sa. El afirmase că, în cazul în care apelativele sunt identice, atunci și substanțele corespunzătoare sunt identice.

dacă ar spune că se folosește de evlavie numai față de această vorbă *nenăscut*, față de celelalte arătându-se indiferent, îl vom întreba din nou, datorită cărei trageri la sorți[1] grăiește asemenea lucruri despre Dumnezeu și nu dovedește consecvență decât în privința acestui singur [termen]? Și pentru ce își împlinește doar prin acest termen [datoria] „de a mărturisi că [Dumnezeu] este ceea ce este"[2], iar celorlalte numeroase concepte omenești refuză să le acorde vreo semnificație? Căci cel care este plin de datorii, nu se arată prea rezonabil numai prin achitarea uneia. Mai mult, depășește orice măsură a bunăcuviinței dacă refuză să le plătească pe cele mai multe. Astfel, [Eunomiu] s-a încălcit în propriile argumente asemenea curselor pentru sălbăticiuni și cu cât încearcă mai tare să scape, cu atât acestea îl înlănțuiesc mai puternic.

**9.** Însă urmăriți continuarea discursului său. După ce a demonstrat, precum crede, că *nenașterea* este cu neputință a fi înțeleasă în chip conceptual, adaugă:

**Eunomiu:** însă nu potrivit privațiunilor, dacă privațiunile sunt privațiuni ale [însușirilor] cele după fire și sunt secundare proprietăților posedate.

**Vasile:** nu este anevoie să dovedim că pălăvrăgește vrute și nevrute scoase din înțelepciunea lumii. De către aceasta[3] a și fost adus la ruină prin inovațiile stranii pe care le-a născocit. Căci acestea sunt de la Aristotel, din scrierea sa numită *Despre categorii,* precum ar putea spune cei care au citit-o: cele despre posesie și privațiune, afirmând că privațiunea este posterioară posesiei. Și ar fi fost îndeajuns dacă ne-ar fi arătat că nu provin din învățătura Duhului cele spuse de către el, ci din a stăpânitorilor acestui veac.[4] Atunci i-am fi putut rosti [cuvântul] psalmului: „nelegiuiții mi-au povestit fleacuri, însă nu sunt ca Legea Ta, Doamne."[5]

Și, mai mult, știm că spusele sale nu izvorăsc din învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, dacă ne amintim de glasul Său care spune: „când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale."[6]

Și astfel, putem prescurta aceste multe argumente, dat fiind faptul că am făcut să fie limpede tuturor că între noi și aceștia nu există nici o comuniune.

---

1. Așadar alegerea termenilor teologici pentru Eunomiu constituie un joc, având caracter arbitrar și aleatoriu, neîntemeindu-se pe o autentică experiență religioasă.
2. Există o contradicție în argumentarea lui Eunomiu. De vreme ce acesta consideră că toate atributele trimit în egală măsură la ființa divină, ar fi necesară totalitatea acestora pentru a mărturisi în mod autentic „ceea ce este Dumnezeu". Eunomiu nu poate argumenta în mod convingător de ce privilegiază un singur atribut, *nenașterea* ca singurul capabil să exprime „ceea ce este Dumnezeu".
3. Înțelepciunea lumii absolutizată sau devenită normator universal în locul credinței. Cf. Tertulian, *Adversus Hermogenem*, VIII, 3: așa cum Profeții sunt patriarhii creștinilor, filosofii sunt *patriarhii ereticilor*.
4. 1 Cor. 2,6.
5. Ps. 118, 85.
6. In. 8, 44: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii." În cele din urmă, adevăratul autor al ereziilor este diavolul, semănătorul neghinei.

„Căci, ce înțelegere [poate fi] între Hristos și Veliar? Ori ce împărtășire are credinciosul cu necredinciosul?”[1] Dar, ca să nu dăm impresia că din pricina lipsei de argumente căutăm refugiu în tăcere, uite, să discutăm pe scurt și despre acestea.

Sunt multe, o, Eunomiu, cele pe care le spunem despre Dumnezeu și le definim într-un chip asemănător, de pildă faptul că este nestricăcios, nemuritor și nevăzut. Cred că *nenașterea* este definită la fel, într-un mod similar. Dacă cineva numește termenii asemănători privativi, aceasta nu ne privește. Căci noi nu cunoaștem arta silogistică a cuvintelor, nici nu îi invidiem pe cei care o cunosc. Cu toate acestea oricare ar fi felul sau categoria celorlalte [atribute] pe care nu le-am înșiruit aici, vom afirma că atributul de *nenăscut* aparține aceleiași categorii. Așadar, precum nestricăciunea înseamnă că în Dumnezeu nu există vreo alterare, invizibilitatea că depășește orice cuprindere cu ochii, necorporalitatea că ființa Sa nu are trei dimensiuni, iar nemurirea că nici o divizare nu se va petrece în El. De asemenea, afirmăm că [este] și nenăscut, fiind evident că în El nu există naștere. Dacă nici una dintre aceste denumiri nu este privativă, atunci nici ultima[2] nu este. Dar recunoscând că despre toate acestea se vorbește privativ, pentru ce nu încuviințează același lucru și pentru [termenul] *nenăscut*? Astfel, spune-mi, lipsa cărei posesiuni anterioare o arată [termenul] *nestricăcios*? Și pentru ce *nenăscut* nu are aceeași valoare ca și acesta? Însă privitor la acest cuvânt își folosește răuvoitoarea sa măiestrie deoarece de acesta depind temeliile blasfemiei sale. Ca să faceți evidente urzelile sale, procedați astfel: știut fiind că nu este îngăduit să se vorbească despre Dumnezeu nici potrivit conceptului omenesc, nici potrivit privațiunii, determinați-l să aplice exercițiile argumentative pe care le face cu [termenul] *nenăscut* asupra unui alt termen dintre cele privitoare la Dumnezeu și fiți foarte atenți. Veți descoperi că se potrivesc pe deplin cu fiecare. Și dacă voiți, transformând textul lui [Eunomiu], puteți spune acestea despre [termenul] *nestricăciune*: „iar când spunem *nestricăciune,* nu trebuie să credem că-L adorăm pe Dumnezeu după un concept omenesc, ci credem că ne împlinim față de El datoria cea mai necesară dintre toate, mărturisind că «este ceea ce este.»” Însă nu potrivit privațiunilor, dacă privațiunile sunt privațiuni ale [însușirilor] cele după fire și sunt secundare proprietăților posedate. Pentru ce acest mod de filosofare se potrivește mai degrabă termenului *nenăscut,* decât celui de *nestricăcios* și, în general oricărui alte expresii alcătuite după același model. Dar nici una dintre celelalte nu conlucrează la blasfemia sa. Pentru aceasta nu amintește de nici o alta din cele rămase, deși cele care se spun despre Dumnezeu sunt nenumărate.

**10.** Iată cam cum stau lucrurile. Nu există nici un termen care să fi în stare să cuprindă întreaga fire a lui Dumnezeu și să o exprime în mod

1. 2 Cor. 6,15.
2. Nenașterea.

adecvat.[1] Însă numeroase și variate [denumiri] fiecare cu semnificația sa sunt adunate într-un concept care, nedeslușit și cu totul insuficient raportat la întreg, este totuși mulțumitor pentru noi.[2] Prin urmare, termenii care vorbesc despre Dumnezeu arată cu limpezime cele ce sunt în Dumnezeu, iar alții, dimpotrivă, cele care nu sunt în Dumnezeu. Pornind de la aceste două [categorii] se imprimă în noi un fel de pecete a lui Dumnezeu care provine din negarea [atributelor] care nu I se potrivesc și din mărturisirea celor care există.[3] Spre exemplu, când Îl numim nestricăcios procedăm ca și cum ne-am spune nouă sau celor care ne ascultă: să nu crezi că Dumnezeu este supus stricăciunii; când [Îl numim] nevăzut, [să nu crezi] că Dumnezeu poate fi cuprins cu simțul văzului; când [Îl numim] nemuritor [să nu crezi] că Dumnezeu ar putea vreodată să moară. În același chip, când [vorbim despre] *nenaștere,* să nu socotești că modul de existență[4] al lui Dumnezeu depinde de vreo cauză sau de vreun principiu. Și, în general, din fiecare dintre aceste [atribute] învățăm să nu cădem în lipsa de proprietate a conceptelor referitoare la cele care Îl privesc pe Dumnezeu. Deci, ca să nu considerăm o proprietate separată de Dumnezeu, în privința celor despre El ne interzicem unul altuia ca mințile noastre să se coboare la cele ce nu trebuie, astfel încât oamenii să nu creadă vreodată că Dumnezeu ar fi vreo făptură dintre cele stricăcioase, văzute, sau dintre cele născute[5]. Astfel, prin toți acești termeni negativi [se creează] un fel de negație a tot ceea ce Îi este străin [lui Dumnezeu], iar cugetarea noastră devine clară și distinctă și se îndepărtează de prejudecățile referitoare la ceea ce nu se află în El.

Iarăși, spunem că Dumnezeu este Bun, Drept, Creator, Judecător și altele asemănătoare acestora. Astfel, de vreme ce cuvintele așezate mai înainte semnificau negarea celor străine lui Dumnezeu, în același fel, cele puse acum înainte semnifică cele ce există ca proprii în Dumnezeu și sunt potrivite a fi contemplate în El. Așadar, din amândouă aceste feluri de numiri învățăm că [privitor la Dumnezeu] cele care există în El există cu adevărat, iar cele care nu există în El, nu există cu adevărat. Iar [termenul] de *nenăscut* semnifică

1. Aluzie la celebrul pasaj din dialogul platonician *Timaios* 28 E, unde acel „Moise care a vorbit grecește" cum îl numea Sf. Iustin Martirul afirmă că Dumnezeu nu doar că nu poate fi cunoscut, dar nici măcar exprimat. Sfântul Vasile cel Mare, ca și Sf. Grigorie de Nazianz mai târziu vor corecta această afirmație astfel: „Este cu neputință să exprimi natura lui Dumnezeu, dar este și mai puțin posibil să o cunoști. Cu toate acestea Revelația supranaturală, prezența chipului lui Dumnezeu în om și, mai ales Întruparea Fiului lui Dumnezeu fac posibilă exprimarea conceptuală și verbală cel puțin a lucrării soteriologice și proniatoare divine."
2. Dacă Părinții ar fi acceptat afirmația platonică din *Timaios* ar fi subminat întreaga teologie și viață creștină: Scriptura, formulările dogmatice ale Sinoadelor, operele Sfinților Părinți etc.
3. Raportul dialectic dintre *catafatism* și *apofatism*.
4. Τὸ εἶναι.
5. În realitate, exprimarea apofatică nu trebuie înțeleasă ca o negație la nivelul ființei divine. Negația se situează la nivelul lingvistic și conceptual, având menirea să înlăture prejudecățile și imaginile false pe care ni le-am creat despre divinitate.

ceva ce nu există. Căci este evident că nu există naștere în Dumnezeu. Fie că voim să-l numim „lipsă”[1], fie „interdicție”[2], fie „negație”[3], sau ceva de felul acesta, nu vom mai discuta în contradictoriu. Dar consider că am demonstrat suficient de limpede prin cele spuse că [termenul] de *nenăscut* semnifică ceea ce nu există [în Dumnezeu]. Însă ființa nu este un lucru dintre cele care nu există, ci este însăși modul de existență al lui Dumnezeu, pe care a o număra printre cele care nu există ar fi cea mai înaltă nebunie. Căci, dacă ființa se află printre cele care nu există, cu atât mai puțin se vor afla printre aceste orice alt lucru pe care îl vom spune [despre Dumnezeu.] A fost demonstrat că [termenul] de *nenăscut* se află în categoria celor care nu există; iar cel care consideră această expresie ca însemnând ființa [divină] însăși este evident un mincinos.

Traducere din limba greacă veche de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu

1. ἀφαιρετικόν.
2. ἀπαγορεθτικόν.
3. ἀρνητικόν.

NIKOLAI A. LIPATOV

# Problema paternității *Comentariului la Profetul Isaia* atribuit Sf. Vasile cel Mare*

Aș vrea să ridic din nou, astăzi, problema autenticității *Comentariului la profetul Isaia* care a fost mult discutată și diverse soluții oferite.[1] Nici una dintre viziuni nu a câștigat o acceptare universală și, în pofida atribuirii aproape universale a manuscrisului lui Vasile, opera a fost clasificată tot timpul ca *dubious* sau, mai grav, ca *spurios*[2]. Scopul meu este de a contura similaritățile frapante de metodă din *Hexaimeron* și *Comentariu*. Ca o lucrare autentică a lui Vasile, *Hexaimeronul* furnizează un bun criteriu. La fel ca și *Comentariul*, manevrează un text biblic constant și, de asemenea, adună multe din ideile importante aparținând lui Vasile. În consecință, se pot compara teologia, exegeza, discuția textuală biblică și uzul cunoașterii filosofice și științifice, și se poate observa distribuția simetrică a corespondențele pe parcursul

* Traducere după : Nikolai A. Lipatov, „The Problem of the Authorship of the *Commentary on the Prophet Isaiah* Attributed to St. Basil the Great", *Studia Patristica*, vol. 27, Peeters, Leuven, 1993, p. 42-48. (*n. tr.*)

1. J. Garnier, *Praefatio* (PG 29), CCXVI-CCXXX. P. Maran, *Vita Sancti Basilii Magni* (PG 29), CLXVI-CLXX. J. Wittig, *Des heiligen Basilius des Grossen geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon*, 374-375, im *Anschluss an Isaias 1-16* (Breslau, 1922) (rev. : A. Jülicher, *ThLZ* 16/17, 47 [1992], 361-364. J. Lebon, REcc 18 [1922], 582-583. J. Simon, AB 41 [1923], 180-182). P. Humbertclaude, „À propos du commentaire sur Isaie attribué à saint Basile", *RSR* 10 (1930), 47-68. (rev. : R. Devreesse, RB 42 [1933], 145-146 ; R Stéphanou, EO 37 [1934], 238-240). Idem, La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée (Paris, 1932). R. Devresse, „L'édition du commentaire d'Eusébe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omission", RB 42 (1933), 540-555. Dom D. Amand, L ascèse monastique de saint Basile. Essai historique (Paris, 1948), 30, n. 1. R. Loonbeek, Étude sur le commentaire d'Isaïe (diss. unpubl. ; Louvain, 1955). A. Benito y Duran, „Filosofia de San Basilio Magno en su Enarratio in Isaiam prophetam (TU 125 : 1981), 39-60. I. Escribano-Alberca, „Der Prophetic-Begriff von In proph. Isaiam (PG 30. 117-668)" (SP 17, 3 ; 1982), 1095-1101. R. Gryson și T.P. Osborne, „Un faux témoin de la *Vetus* Latina : La version latine du Commentaire pseudo-basilien sur Isaïe, avec une note sur le ms. 179 de la Vetus Latina" RBen 95 (1985), 280-292.
2. O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* (Darmstadt, 1962), 3, 147-148. B. Altaner, *Patrology* (Edinburgh / London, 1960), 339. J. Quasten, *Patrology* (Westminster, Maryland, 1963), 218-219. CPG 2 (1974), n. 2911, 166-167.

ambelor texte.[1] Acestea se extind nu doar asupra ideilor, ci și în ceea ce privește expresiile, și nu există contradicții semnificative între cele două lucrări.

Voi începe cu teologia. O temă teologică majoră în ambele lucrări este revelația, de vreme ce ele se ocupă de revelațiile lui Dumnezeu către Moise și Isaia. Ambele se referă la vocea lui Dumnezeu nu ca la un fenomen fizic afectând aerul, ci ca la unul care se reflectă direct în sufletul profetului, sau este exprimat în mod simultan în fapte și în legea naturii.[2] Atât *Comentariul*, cât și *Hexaimeronul* încep cu discuția legată de pregătirea și calitățile sufletului necesare pentru întâlnirea cu Dumnezeu.[3] Ele continuă prin a oferi povestea lui Moise ca un exemplu al unei vieți pline de devotament, subliniind că pe parcursul celor patruzeci de ani petrecuți în Etiopia *el s-a devotat contemplației lucrurilor care sunt*.[4]

O altă temă importantă comună constituie chiar esența *Hexaimeronului*, și anume că lumea materială este un loc al învățării (διδασκαλειον) pentru sufletele umane, comunicând cunoștința providenței lui Dumnezeu. Cu mai puțină relevanță evidentă apare acest subiect, de asemenea în mod extensiv, pe parcursul *Comentariului*.[5] Întrucât textul lui Isaia nu reclamă aceasta, tendința izbitoare demască viziunea foarte specific personală a exegetului asupra lumii.

Ambele lucrări oferă o perspectivă eshatologică a celei de-a opta zile ca ieșind din acest timp septuplu și, astfel, corelată cu eternitatea ca nemișcată, niciodată-fixată și perpetuă.[6] Ele prezintă natura focului în formă divizată, în vremurile din urmă, dând strălucire celor drepți și ardere păcătoșilor.[7]

La fel ca în doctrina lor pozitivă, lucrările arată aceeași uniformitate și în ceea ce privește polemica lor. Ele atacă învățăturile filosofice elenistice ca mutual incompatibile și lipsindu-le criteriul de stabilire a adevărului.[8] Alte ținte comune sunt: astrologia[9], interpretarea scripturistică iudaică[10] și anomeii.[11]

---

1. Textele sunt citate urmând edițiile: S. Giet, Basile de Césarée, *Homèlies sur l'Hexaéméron* (SC 26bis, 1968), 86-522: referințele la ediția *Hexaimeronului* din PG 29 sunt date între paranteze; pentru *Comentariu* (PG 30), 117-668.
2. *Hex.* 2, 172-174 (45 B-C); 3. 192-196 (53 C-56C); *Enarr. in Is.* 6, 432 A-B; 6,440 A-B; 7,452 A.
3. *Hex.* 1,86-88 (4 A); *Enarr. in Is. intr.* 121 A-D.
4. *Hex.* 1,88-90 (5 A-C); *Enarr. in Is.* intr., 128 D-129 A. Pasajul similar despre dragostea pentru contemplație: *Enarr. in Is.* 7,452 C-D.
5. *Hex.* 1,106 (13 B), 110 (16 B-C), 114 (17 B), 134-136 (28 A-B); 3,242 (77 B-C); 4,246 (80B-C); 6,326-330 (117 B-120 B), 378 (141 C), 386 (145 C-D); 8, 462-464 (180 C-181 A); *Enarr. in Is.* 2,273 A-B; 5,372 B, 376 A-B, 381 C-384 A, 385 A-B, 396 C; 8,485 A-B; 10.536 A-B; 14.629 A; 16,649 B-C. Reacția normală la minunile lumii naturale este considerată a fi admirația urmată de slăvirea înțelepciunii lui Dumnezeu Vezi. *Hex.* 5, 284-286 (97 B-C), 320 (116 B); 7,414 (157 C-D); *Enarr. in Is.* 2,249 A.
6. *Hex.* 2,178-184 (49 A-52 B); *Enarr. in Is.* 1,180 B; 2,260 B. 4,333 C-336 A; 13,584 C.
7. *Hex.* 6,336-338 (121 C-D): *Enarr. in Is.* 10,544 A-B.
8. *Hex.* 1,92-94 (8 A-B), 100-104 (9 C-12 C), 130-134 (25 A-28 A); 3,196-202 (56 D-57 D), 232-234 (73 B-C); 8,436 (168 A-B); *Enarr. in Is.* 10,537 A; 5,405 A-C.
9. *Hex.* 6,348-362 (128 A-133 C); *Enarr. in Is.* 7,448 A; 13,601 C-604 A.
10. *Hex.* 9,514-518 (204 C-205 C); *Enarr. in Is.* 6,428 B; 7,464 A-465 B; 14,617 A-B.
11. *Hex.* 9,518-522 (205 C-208 C); *Enarr. in Is.* 10,525 A-B.

Să ne întoarcem la exegeză. Scurtele cuvinte ale Scripturii sunt considerate de către Vasile și autorul *Comentariului* că ar deține o însemnătate uriașă[1], dar sensul lor poate fi interpretat în mod corect numai prin călăuzirea și darul Duhului Sfânt.[2] Simbolismul este admis[3], pe când, atât extremele alegoriei[4], cât și interpretarea prea-literală[5] sunt respinse. Uzul imaginilor simbolice și comparațiilor, deși larg răspândit, este aplicat numai atunci când este justificat de uzul aceloraşi simboluri sau al unora similare din Biblie, care servesc drept criteriu.[6] În mod sigur, *Comentariul* este aparent mai generos în interpretarea simbolică decât *Hexaimeronul*. Dar aceasta se datorează caracteristicilor diferite ale Facerii și ale cărții Isaia. Relatarea simplă și scurtă a creației din Facerea nu i se pare lui Vasile una favorabilă aplicării imaginilor. Cum alte cărți ale Scripturii nu se referă în mod simbolic la acest pasaj, această practică este foarte probabil să conducă la erezie. Dar profeția lui Isaia conține în mod evident multe imagini care pur și simplu nu pot fi interpretate literal și este tratată în multe locuri din Noul Testament ca o prevestire a întrupării lui Hristos.

Interpretarea textuală și criticismul sunt caracterizate prin analiza atentă a semnificației unui cuvânt prin comparație cu utilizarea sa în multe locuri din Biblie, atât pentru a stabili sensul său, cât și pentru a indica dacă utilizarea se aplică în chip pozitiv sau negativ.[7] În mod frecvent lucrările recurg la a oferi definiții stricte în maniera unei intrări de dicționar.[8]

O altă metodă de tratare a locurile obscure este confruntarea diverselor traduceri grecești ale Vechiului Testament cu referințele la textul ebraic. Textele lui Aquila, Symmachus și Theodotion și *Septuaginta*[9], ca și originalul ebraic[10] par a fi utilizate via *Hexapla* lui Origen, căci ambele lucrări menționează

1. *Hex.* 1,88 (4 A-5 A), 98 (9 B); 5,320-322 (116 C); *Enarr. in Is.* intr., 121 A; 5,348 A.
2. *Hex.* 2, 138-140 (28 C-29 A), 162 (40 B-C); 8,470 (184 C); *Enarr. in Is.* intr., 120 Â, 128 A.
3. Hex 1,126 (24 A); 3,230-232 (73 A); 5,284-286 (97 C), 310 (109 C-112 A), 312 (112 B-C); 6,332 (120 D), 378-380 (141 C-144 A); *Enarr. in Is.* intr., 129 D; 1,176 A, 181 D-184 A, 228 B-C; 2,268 B, 277 A; 3,316 D; 4,333 C; 5,368 A, 385 C-388 C; 7.449 B, 457 C; 8,480 B-C; 15,629 C-D.
4. *Hex.* 2,142-144 (29C-32 Â), 152-156 (36 B-37 A); 3,234-238 (73 C-76 C); 9,478-482 (188 B-189 B); *Enarr. in Is.* 6,428 B-C; 8, 480 D-481 A.
5. *Hex.* 3,236 (76 A-B); *Enarr. in Is.* 5, 385 Â; 1,137 C; 13,593 A-B; *Hex.* 3,192-194 (53 C-56 B), 208-210 (61 B-C); 4,258 (85 B-C), 5,282-284 (97 A-B), 300-302 (105 C); 8,428-430 (164 C-D); *Enarr. in Is.* intr., 128 A; 2,233 A; 5,392 C, 424 A-B.
6. *Hex.* 5,296-298 (104 B-C), 304-306 (108 B-109 A), 320 (116 B-C); 7,406-108 (153 C-D); *Enarr. in Is.* 14,616 B-C; 1,149 A-B, 153 A; 2,265 C-268 A; 5,345 C-348 A, 368 A-C; 7,472 C-473 A; 8.473 C-476 Â; 9,517 A-B.
7. *Hex.* 1,108-110 (16 A-B); 2,178 (49 A); 3,206 (60 C-61 A), 230-232 (72 B-73 A); *Enarr. in Is.* 1, 228 A; 2,257 B-C; 3,329 A; 5,384 B-C, 424 B; 8,485 B-C; 15,629 B-C.
8. *Hex.* 1,112-114 (17 A); 2,142 (29 C), 156 (37 A), 158 (37 D), 176 (48 B); 4,258 ( 85 C), 264-266 (89 B); 6,368 (137 B), 370 (137 C); *Enarr. in Is.* 1,148 A-B; 149 B; 5,408 C-409 A; 10,525 B, 537 C-D, 544 C; 13,600 C.
9. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 1,144 C, 180 A, 228 A; 5,349 B; 6,445 A; 7,464 A; 10,552 C; 13.601 A; 16,656 A.
10. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 2,277 C.

semnul (οβελος) critic marcând pasajele dubioase[1] – care indică utilizarea unei ediții critice –, și ele se referă în mod amplu la confruntarea diverselor manuscrise (αντιγραφα), versiuni (ακδοσεις) și traducători (ερμενεις).[2] În *Hexaimeron*, Vasile își arată inabilitatea de a citi el însuși ebraica, atunci când se referă la o explicație a textului oferit lui de un foarte învățat sirian.[3] În același fel, autorul *Comentariului* recunoaște avantajele cunoașterii limbii ebraice.[4] Multele sale traduceri privind numele proprii ebraice necesitau doar abilitatea de a găsi echivalentul grecesc în *Hexapla* sau în alte lucrări timpurii.

Criticismul textual, în ambele cazuri, demonstrează o mare libertate. Ordinea cuvintelor este schimbată, cuvintele lipsă adăugate, substituțiile făcute dintr-un cuvânt pentru altul.[5] Obscuritatea se explică ca o modalitate de încurajare a cercetării asupra semnificației și intenției Scripturii, din cauză că ceea ce s-a obținut cu efort este mai bine reținut.[6]

Cel mai bun argument pentru relația strânsă între *Comentariu* și *Hexaimeron* rezidă în perspectiva lor filosofică și științifică identice. Abundența materialului ilustrativ din *Hexaimeron* este naturală, dar aceleași exemple sunt utilizate și în *Comentariu*, chiar și atunci când nu sunt reclamate de textul din Isaia. Prin astfel de preferințe ies la iveală în mod limpede intervalul de cunoaștere și personalitatea comentatorului. Este important faptul că *Comentariul* conține multe exemple luate din știința naturală, în plus la cele care își găsesc paralele în *Hexaimeron*,[7] și o parte din relatările sale sunt mai detaliate. Acordul literal se găsește în modul cum utilizează cele patru elemente,[8] fazele Lunii,[9] fenomenul zăpezii și ploii,[10] legătura timpului și materiei,[11] diversele specii de păsări,[12] biologia unui liliac,[13] clasificarea artelor,[14] definiția frumuseții,[15] întunericului,

1. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 3,328 C.
2. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); 1,112 (17 A); 2,168 (44 B); *Enarr. in Is.* 2,277 C; 3,328 C; 7,461 C; 10,552 A; 13,569 B.
3. *Hex.* 2,168 (44 B). Vasile citează pe sirian care compară Duhul Sfânt cu o pasăre încălzind și aducând la viață ouăle. Aceeași imagine a păsării stând pe ouă este utilizată în *Comentariu* (10,540 B) într-un context întrucâtva diferit, dar cu aceleași verbe (συν)θαλπω (a încălzi) și ζφογονεω (a aduce la viață).
4. *Enarr. in Is.* 10,552 A; 8,480 B-C.
5. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); 5,282 (96 C-97 A); 6,332-334 (120 D-121 A); *Enarr. in Is.* 1,164 B, 165 C; 5,349 A; 8,473 C, 497 C-D; 9,508 B-C; 16,665 A.
6. *Hex.* 2,150 (33 C); 3,194 (56 B); *Enarr. in Is.* intr., 128 B-C; 2,272 A.
7. *Enarr. in Is.* 5,420 B-C; 9,516 D-517 A; 13,565 D-568 A, 577 B-C, 585 B-588 B, 600 C.
8. *Hex.* 4,266-268 (89 B-92 A); 1,116-118 (20 A-B); 3,210 (61 B-C); *Enarr. in Is.* 1,176 B; 3,328 B.
9. *Hex.* 6,338-340 (121 D-124 B), 368-370 (137 B), 378-380 (141 C-144 A); *Enarr. in Is.* 1,177 A-B.
10. *Hex.* 3,232 (73 A-B); *Enarr. in Is.* 1,204 B; 5,360 C-D.
11. *Hex.* 1,106 (13 B-C); *Enarr. in Is.* 2,232 C-D.
12. *Hex.* 8,440 (169 A), 440-442 (169 B), 464 (181 A), 444 (172 A), 470 (184 B); *Enarr. in Is.* 2,249 A-B.
13. *Hex.* 8,464 (181 A); *Enarr. in Is.* 2.277 A-B.
14. *Hex.* 1,112-114 (17 A-B); *Enarr. in Is.* 5, 377 C.
15. *Hex.* 2,174 (45 C-48 A); 3,240 (76 D-77 A); *Enarr. in Is.* 5,409 A.

luminii,[1] dulcței și amărăciunii,[2] știința astrologiei,[3] concepția uimitoare a zmeilor,[4] înțepătura de albine,[5] întemeierea și poziția Pământului,[6] uzul medicinal al ierbii[7] și mișcarea stelelor.[8] Aceste corespondențe sunt așezate foarte simetric pe parcursul textului *Comentariului* și paralele sale apar în toate omiliile *Hexaimeronului*, mai puțin una.[9]

Aș dori să închei cu un exemplu concret demonstrând o intersectare a ideilor în ambele direcții. Dacă semnificația instructivă a observării lumii naturale pare a-și avea originea în interpretarea Facerii, logica prezentării viței de vie din *Hexaimeron* devine pe deplin clară numai prin comparație cu versiunea mai extinsă a *Comentariului*.[10] În ambele lucrări, aceste pasaje ocupă o poziție extrem de semnificativă. În centrul celei de-a cincea omilii a *Hexaimeronului*, în pasajul cel mai bogat simbolic din întreaga lucrare, imaginea viței de vie furnizează liantul către învățătura potrivit căreia contemplația naturii ar trebui să ridice mintea la Dumnezeu. Imaginea este una recurentă la Isaia. Dar la începutul capitolului cinci, profetul concentrează în ea esența mesajului lui Dumnezeu către poporul său. La acest punct, *Comentariul* oferă cinci pagini pentru numai una din *Hexaimeron*. Totuși dacă îndepărtăm multe idei secundare intercalate, structura celor două pasaje apare aproape identică.

Argumentul din *Comentariu* este motivat de logica și cuvintele profeției, în timp ce, în *Hexaimeron*, lipsa referințelor repetate la Isaia îl face neclar. Acolo, Vasile începe prin a cita Evanghelia lui Ioan, unde se spune că Iisus este Vița, Tatăl este Culegătorul și credincioșii mlădițele,[11] pe când această citare este cea care conclude discuția din *Comentariu*. Aceasta este singura diferență structurală.

Vasile citează mai departe Isaia 5.1 și parafrazează parte din versul al doilea cu o schimbare a ordinii cuvintelor: „a plantat via și a împrejmuit-o cu gard" în loc de: „a împrejmuit-o cu gard, a sprijinit-o cu stâlpi și a plantat via Soreh". Care este motivul pentru aceasta? Manevrarea versului din cadrul *Comentariului* îl poate oferi. Ea demonstrează că secvența frazelor ar trebui să corespundă secvenței din natură, unde plantarea precede susținerea cu stâlpi și împrejmuirea. Acest principiu îi este cu totul familiar lui Vasile, de vreme ce el l-a aplicat cu numai câteva pagini înainte în aceeași omilie a cincea.[12] Acolo el justifică o schimbare pe baze identice a ordinii cuvintelor într-un vers despre creația plantelor.

---

1. *Hex.* 2,154 (36 B), 162 (40 C), 170 (44 C); *Enarr. in Is.* 5,408 C-D.
2. *Hex.* 5,316 (113 B-C); *Enarr. in Is.* 5,408 D-409 A.
3. *Hex.* 6,348-362 (128 A-133 C); *Enarr. in Is.* 7,448 A; 13,601 C-604 A.
4. *Hex.* 8,460-462 (180 A-B), *Enarr. in Is.* 7,465 A-B.
5. *Hex.* 8,448 (173 B); *Enarr. in Is.* 7,469 A.
6. *Hex.* 1,124-130 (21 C-25 A); *Enarr. in Is.* 13,592 D-593 A.
7. *Hex.* 5,294 (101 C-D): *Enarr. in Is.* 1,196 Â.
8. *Çex.* 1,102 (12 B); 6,348 (128 B); *Enarr. in Is.* 7,448 A.
9. Singura excepție este scurta omilie a șaptea dedicată creaturilor acvatice, care, mai puțin decât oricare altele, își găsesc locul în celelalte cărți ale Bibliei.
10. *Hex.* 5,302-306 (108 B-109 A); *Ennarr. in Is.* 5,345 D-357 D.
11. Ioan 15,1.
12. *Hex.* 5,282 (96 C).

Următorul punct basilian din *Hexaimeron* interpretează pe scurt împrejmuirea viței – ca fiind păzirea poruncilor –, și protecția îngerilor – care oferă pază împotriva călcării în picioare (tescuirii) –, confirmând această viziune cu un vers din Psalmul 33.[1] Aceste explicații sumare, în special prima, nu pot fi derivate întru totul din referința la Psalmi, deși Isaia menționează riscul tescuirii, și *Comentariul* dezvoltă pe larg faptul că împrejmuirea semnifică, în mod evident, poruncile Legii – care, la fel precum proptelele, înalță sufletele și nu le lasă să fie călcate în picioare –, și de vreme ce Legea a fost dată prin îngeri, împrejmuirea semnifică, de asemenea, protecția îngerilor. După aceasta apare aceeași citare din Psalmul 33.

Continuând, Vasile susține faptul că Dumnezeu cere de la noi să acceptăm a fi cultivați prin săpare, adică prin a lăsa deoparte preocupările lumești care sunt o povară pentru inimile noastre. Nu există referințe la vreo mărturie biblică pentru o astfel de poruncă, astfel că s-ar putea crede că, la fel ca și în altă parte din cuprinsul celei de-a cincea omilii, Vasile exploatează imaginea operațiilor horticole, extinzând simboluri biblice, astfel că, nu numai anumite plante sunt simboluri ale sufletului, ci și cultivarea și biologia lor. În fapt, acest pasaj urmează logica *Comentariului*. La Isaia, Dumnezeu, descriind toată grija sa anterioară pentru viță, merge mai departe prin a spune că vița va fi abandonată și nu va mai fi niciodată curățată și săpată.[2] *Comentariul* vorbește, la fel ca și Vasile în *Hexaimeron*, despre necesitatea îndepărtării povarei zadarnice a gândurilor lumești. Dar, atât în Isaia, cât și în *Comentariu*, privarea de curățare și săpare este tratată ca o pedeapsă severă, și de aici Vasile le descrie în *Hexaimeron* în mod pozitiv ca fiind voința lui Dumnezeu pentru poporul său.

Următorul pas în învățătura din *Hexaimeron* dovedește, o dată în plus, faptul că aici Vasile urmează nu doar textul lui Isaia, ci și aceeași linie de interpretare cu cea a *Comentariului*. El spune că vița – care este sufletul – nu trebuie să se sălbăticească, adică să trăiască ostentativ, și utilizează un cuvânt foarte rar întâlnit în traducerile grecești ale Vechiului Testament, și anume υλομανειν („a-și face de cap", „a se sălbătici"). Apare numai la Osea 10, 1, în versiunea lui Symmachus. Aceeași idee, cu același vocabular incluzând ολομανειν, este așezată și în punctul relevant din *Comentariu*,[3] unde sunt descrise rezultatele jalnice ale abandonării sufletului de către Dumnezeu și pierderea culturii. După aceasta, tratarea *Comentariului* se încheie cu citarea din Sf. Ioan, cu care a fost început pasajul corespondent din *Hexaimeron*.[4]

Deci se poate observa că logica și ordinea interpretărilor simbolice date viței și poruncilor pentru suflete, în a cincea omilie din *Hexaimeron*, nu pot fi pe deplin înțelese prin ele însele, așa cum ele fac trimitere – fără referința repetată la Isaia – la argumentele găsite în pasajul relevant din *Comentariu*,

1. Psalm 33,8.
2. Isaia 5,5-6.
3. *Hex.* 5,306 (109 A); *Enarr. in Is.* 5,357 B.
4. Ioan 15,1-2.

nu numai în ceea ce privește textul profetului, ci și în legătură cu ideile și expresiile comentatorului însuși. O paralelă exactă poate fi găsită într-un lung pasaj din primul capitol al *Comentariului* însuși.[1] Desfășurarea pasajului este identică cu cea a *Hexaimeronului* tocmai discutată. Și ea se bazează pe începutul lui Isaia 5, dar singura citare scurtă și perechea de aluzii sunt o cheie numai pentru inițiați. Ele nu exprimă logica pasajului aflat formal în discuție. În plus, ideile și vocabularul fac trimitere la discuția care urmează în Isaia 5 a *Comentariului*. Cu alte cuvinte, tehnica este o paralelă directă la cea deja demonstrată în *Hexaimeron*. Simpla explicație este că ambele lucrări au ieșit din același condei.

Am discutat numai un pasaj în detaliu, dar, în general, corespondența noțiunilor teologice, a metodei exegetice, a discuției textuale și a viziunii filosofice și științifice, susținute de paralele textuale convinge că așa-zisa paternitate tradițională a *Comentariului la profetul Isaia* este, de asemenea, corectă.

Traducere din limba engleză de Daniel Jugrin

1. Enarr. in Is. 1,153 A-156 C. Vocabularul pasajului include, de asemenea, ὑλομανειν (1,156 B).

# RECENZII

Anthony Meredith, *Capadocienii*, Traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, 244 p.

La finele anului trecut, la Editura Sophia a apărut cartea intitulată *Capadocienii*, scrisă de preotul iezuit Anthony Meredith SJ care este un cunoscut patrolog romano-catolic englez, profesor la Colegiul Heythorp din Londra (Marea Britanie). Este autorul mai multor lucrări de teologie patristică dintre care amintim: *Gregory of Nyssa* (Routledge, Taylor & Francisc Group, London and New York, 1999), *Faith and Fidelity* (Gracewing, 2000) și „The Theology of Revelation" (Cork, Ireland, The Mercier Press, 1971). Cartea de care ne ocupăm a apărut pentru prima dată în limba engleză, la Londra, în anul 1995, iar acum și la noi, în traducerea părintelui Constantin Jinga.

În acest volum, autorul oferă cititorului un studiu științific amplu asupra vieții, operei, influențelor din filosofia greacă și legăturile cu aceasta, precum și a contextului istoric în care cei trei Părinți Capadocieni și-au desfășurat bogata lor activitate.

Editorul cărții, Brian Davies OP, în *Cuvântul* editorului, printre altele, mărturisește că, această colecție „Mari gânditori creștini", din care face parte și această lucrare, s-a născut tocmai din întrebări de genul: „Dar ce au avut oare de spus marii gânditori ai creștinătății? Lucruri vrednice de luat în seamă? Ceva relevant pentru problematica modernă? Ne oferă ei oare o perspectivă viabilă asupra vieții? Are ea vreun sens? Se poate propovădui? Este credibilă?" (p. 5). Editorul cărții ne mai asigură de faptul că această colecție „se sprijină pe cele mai solide resurse academice disponibile la ora actuală, astfel încât va putea constitui oricând o zonă de interes pentru cercetătorii preocupați de istoria ideilor creștine". (p. 6). Totodată, editorul și își exprimă încredințarea că volumul va fi primit cu bucurie de specialiștii în studii patristice ca și de studenții preocupați de gândirea creștină din veacurile de început. (p. 7).

În debutul lucrării, Anthony Meredith face o prezentare generală a contextului geografic istoric al secolului al IV-lea, perioadă în care a răsărit libertatea de manifestare religioasă și cultică pentru creștini, apoi prezintă importante detalii despre creștinismul capadocian, tulburările cauzate de erezia ariană și lupta episcopilor ortodocși pentru păstrarea credinței creștine genuine.

În cel de-a doilea capitol sunt evidențiate rădăcinile teologiei capadociene (Platon și Origen). Părinții Capadocieni sunt prezentați ca bune exemple al modului în care ei, ca reprezentanți ai epocii lor, au răspuns la provocări atât particulare, doctrinare și de altă natură. Ei sunt remarcabili nu doar pentru ideile lor inovatoare, ci și pentru faptul că au întrebuințat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că au fundamentat învățătura lor pe datele Sfintei Scripturi.

Deși Platon a fost cel care a exercitat o influență asupra Capadocienilor, asupra pregătirii lor, asupra terminologiei pe care o folosesc și a modului de abordare a problemelor, sub nici o formă nu constituie și singurul fundament al sistemului lor de gândire. În acest sens, autorul cărții precizează în prefață: „Găsirea unei armonii între Evanghelii și valorile elenismului trebuie considerată ca una dintre cele mai importante izbânzi – dacă nu chiar *cea mai importantă* dintre toate –, ale celor trei Capadocieni. (....) Nu înseamnă că ar fi fost prizonieri ai vreunei înțelepciuni străine. Ci, mai degrabă, că s-au priceput în mod strălucit *să valorifice* forme de expresie și un limbaj specific elenistice, pentru a exprima clar și pe înțeles ideile ebraice din Evanghelii". (p. 10-11)

Urmează apoi trei mari capitole, în care autorul prezintă atât viața, opera, învățătura, preocupările, spiritualitatea, cultura Capadocienilor, cât și realizările lor mărețe în Biserică, apologia credinței și controversele teologice în care au triumfat. Speculațiile lor doctrinare merg dincolo de controversele contemporane și contribuie la progresul teologiei.

În ultimul capitol intitulat „Importanța Părinților Capadocieni", autorul face o prezentare a gândirii teologice a Capadocienilor, subliniind contribuția lor atât la dezvoltarea dogmei trinitare, cât și a celei hristologice, evidențiind totodată și „mariajul între Evanghelie și elenism" (p. 223). În această privință, autorul cărții menționează că era de la sine înțeles că acest „mariaj" între Evanghelie și filosofia greacă era firesc, necesar și vrednic de dorit. (p. 223).

Din cuprinsul cărții se poate ușor deduce faptul că în panoplia marilor ierarhi, teologi și sfinți ai Bisericii creștine un loc aparte îl ocupă Sfinții Părinți Capadocieni, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Acești mari dascăli și ierarhi ai lumii ce formează împreună „treimea capadociană" reprezintă personalități proeminente ale epocii patristice, prin felul cum au reușit să ajungă modele demne de urmat ale vieții creștine, prin doveditele subtilități speculative filosofice și teologice, menite să descopere pe cât posibil tainele lui Dumnezeu, și prin modul cum au reușit să gestioneze diferitele probleme de ordin social cauzate de nedreptățile existente în acea epocă.

Vastele lor cunoștințe atât din domeniul teologiei cât și din domeniul științelor laice i-au făcut cunoscuți și apreciați de întreaga lume creștină, fără excepție. Ei constituie pilde de urmat pentru creștinii dornici de a-și îmbogăți mintea cu cele mai folositoare învățături și de a-și împodobi sufletul cu alesele virtuți creștine cultivate de ei.

Liviu Petcu

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani*, Ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, colecția „Studia Basiliana", vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 692 pagini

În anul 386, în timpul unei perioade de foamete din Cezareea, Sfântul Vasile cel Mare își începe opera remarcabilă de caritate socială. A adunat la un loc pe toți înfometații și suferinzii și să le dea de mâncare, începând o adevărată campanie de predici în favoarea celor săraci, realizând acel complex al carității intitulat *Basiliada*, care a rămas până astăzi un model pentru Biserică.

Sfântul Vasile cel Mare a fost proslăvit în nenumărate volume, scrieri, studii și articole pentru excepționalul dar al teologiei și faptei sociale. La inițiativa Preafericitului Patriarh Daniel, Sfântul Sinod a declarat anul 2009 „an comemorativ omagial al Sf. Vasile cel Mare și al tuturor Părinților Capadocieni".

Editura Basilica a Patriarhiei Române, publică la București în acest an, 2009, volumul de studii academice dedicat Sfântului Vasile cel Mare în anul 1979, într-o ediție revizuită și completată, în 692 de pagini. Acest volum ce deschide seria *Studia Basiliana*, este coordonat de domnul academician prof. univ. dr. Emilian Popescu și de Adrian Marinescu. Volumul se constituie într-o publicație cu o grafică excelentă de studii științifice, aceasta datorându-se muncii asidue a echipei editurii Basilica. Ediția a doua a studiilor dedicate Sfântului Vasile cel Mare este îmbogățită atât în privința studiilor, cât și privitor la detaliile redactoriale. În comparație cu volumul apărut din 1979, în această a doua ediție, a fost uniformizat sistemul de citare din notele de subsol și s-au actualizat numele proprii mai cunoscute (Eunomiu, în loc de Eunomie, s-a schimbat Gothia din Goția ș.a.). De asemenea, au fost actualizate unele expresii și cuvinte în acord cu limba română și s-a stabilit ca titlurile academice ale autorilor clerici să fie reduse numai la mențiunea diacon, preot, episcop ș.a.

Ordinea în care au fost aranjate studiile în această ediție este schimbată esențial, în sensul că s-a ținut cont de conținuturile lor tematice, astfel rezultând un cuprins clasificat în patru secțiuni. Partea întâi este introductivă și scoate în evidență personalitatea și opera Sfântului Vasile cel Mare și aici remarcăm studiul expresiv al regretatului teolog părintele Ioan G. Coman care expune într-un mod personal și aparte profilul istoric și duhovnicesc al Sfântului Vasile. A doua secțiune intitulată *Studii de Teologie Dogmatică*, cuprinde 10 studii în peste 150 de pagini. Menționăm aici două studii remarcabile ale marelui teolog Dumitru Stăniloae: „Ființă și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare" și „Învățătura despre Sfânta Treime", precum și alte lucrări dogmatice ale unor distinși profesori, precum arhid. Constantin Voicu, Ștefan Alexe, Ilie Moldovan ș.a. Studiile cuprind contribuția Sfântului

Vasile la formularea dogmei Sfintei Treimi, precum și lămuriri în duhul teologiei răsăritene asupra persoanei Sfântului Duh. În secțiunea a III-a sunt grupate studii privind *Biserica, Scriptura și Cultura*. Sunt prezentate aici 11 studii și articole, dedicate unei game largi de tematici teologice, sociale, studii de liturgică, drept canonic, viață monahală, activitate catehetică și spiritualitate, ale căror autori au în spate cercetări și studii de excepție în teologia românească: Pr. Ene Braniște, Ioan G. Coman, Teodor Bodogae, Pr. D. Belu, Arhid. I. Floca ș.a. În ultima secțiune, a patra, sunt publicate 2 studii referitoare la legăturile Sfântului Vasile cu țara noastră.

Așa cum toate cărțile au o motivație și un scop, și acest volum are o motivație exactă. Preafericitul Părinte Daniel, în preambulul cărții, specifică precis că acest mesaj oferă o alternativă diferită societății de azi și „este necesar în special în contextul societății contemporane secularizate", devenind un instrument eligibil în „înțelegerea valorii timpului prezent în iconomia mântuirii. Credința transpusă în faptă de Arhiepiscopul Cezareii Capadociei, ne ajută să depășim „cercul strâmt" al consumismului contemporan și „să înțelegem dimensiunea spirituală a postului și a dărniciei materiale", a specificat Preafericitul Părinte Daniel.

Orice cititor care va lectura acest volum va reuși să culeagă cele mai nuanțate învățături și înțelesuri ale Sfintei Treimi, și anume învățături despre natura, harul, ființa, persoana, descoperirea dumnezeiască etc. Cititorul mai poate afla cum a ales în mod desăvârșit, exact și inteligent Sfântul Vasile cuvintele din Sfânta Scriptură și le-a inserat cu discernământ în discursurile sale, ascultate de creștini, începând cu secolul al IV-lea până în prezent. În mod elogios, autorii au prezentat atitudinea ascetică, cultura Sfântului Vasile și deschiderea lui spre ceea se numește „filosofie".

Cercetarea cea mai sumară a operei Sfântului Vasile cel Mare, mai ales a *Omiliilor* și a *Scrisorilor*, ne descoperă că acest Mare Părinte al Bisericii, pe lângă faptul că a avut o gândire teologică, exegetică și speculativă de neîntrecut, a fost și unul dintre cei care au contribuit la încorporarea definitivă în creștinism a unei părți a culturii antice grecești.

Regretatul arhipăstor Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, în studiul inclus în acest volum, a reflectat asupra tragediilor sociale existente în epoca Sfântului Vasile, și reușește să ne surprindă cu actualitatea și necesitatea unui astfel de discurs, astăzi, când există o atât de mare diferență de categorii sociale și de valori morale. Autorul ne descoperă implicarea permanentă a Sfântului Arhiepiscop al Cezareii în domeniul și spațiul social. Sfântul este un model pentru toți slujitorii Bisericii: „Sfântul Vasile a fost unul dintre cei care s-au situat din toate punctele de vedere deasupra societății vremii sale. A făcut-o cu pasiune, cu perseverență, în mod public, în scris și prin cuvânt vorbit, în principii și în acte. A făcut-o fără teamă, fără încetare, fără răgaz. A făcut-o față de toate aspectele vieții contemporane: față de filosofia vremii, față de autorități, față de bogăție, față de săraci, față de lege. Față de toate acestea s-a situat în calitatea lui de creștin. Nu s-a izolat, nu a considerat că este bine să tacă, nici să mintă... Nu este deloc lipsit de interes să știm cum s-a

raportat Sfântul Vasile cel Mare la societatea vremii sale. În măsura în care problemele pe care el le-a abordat atunci mai sunt încă actuale putem considera că avem o autoritate în privința acestor probleme. Vom alege astfel câteva exemple esențiale, care vor fi de ajuns spre a ne face o idee atât asupra problemelor, cât și asupra soluțiilor și metodelor sale de argumentare…" (p. 389).

Predicile speculative și metaforele invocate în discursul Sfântului Vasile pot reprezenta o exigență empirică exemplară pentru societatea de astăzi, foarte fragmentată și lipsită de solidaritate, și o pildă de atitudine pastorală pentru noi toți, pentru a puncta și a găsi soluții mai bune la problemele și dramele prin care trece și va trece lumea.

Vladislav Nedelcu

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, colecția „Studia Basiliana", vol. al II-lea, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 645 p.

În ședința de lucru din 29 octombrie 2008, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2009 ca an comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379 - de la a cărui trecere la cele veșnice se împlinesc 1.630 de ani), și al celorlalți Sfinți Capadocieni în Patriarhia Română. Imediat după aceasta, s-a elaborat de către Cancelaria Sfântului Sinod și programul manifestărilor care se vor desfășura în eparhiile românești din țară și din străinătate pe parcursul anului curent. Acest program cuprinde conferințe teologice și pastoral-misionare, simpozioane științifice, seri duhovnicești, proiecte editoriale, pelerinaje în provincia Capadocia (Turcia) etc. Scopul tuturor manifestărilor, așa cum s-a precizat de către Biroul de Presă al Patriarhiei Române, este de a evidenția contribuția Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți Sfinți Capadocieni la definirea și apărarea învățăturii de credință, la dezvoltarea tâlcuirii Sfintei Scripturi, la îmbogățirea tezaurului liturgic și canonic, aportul la dezvoltarea vieții monahale, ca exemplu pentru lucrarea pastoral-misionară și social-filantropică actuală a Bisericii Ortodoxe Române. Pentru Biserica Ortodoxă Română există un motiv în plus de a cinsti memoria Sfântului Vasile cel Mare, ierarh și sfânt al Bisericii celei Una, deoarece Patriarhul României poartă și titlul de „Locțiitor al tronului Cezareei Capadociei".

Apariția acestui al II-lea volum al colecției *Studia Basiliana* a adus un surplus de bucurie în sufletele studenților, profesorilor de Teologie, doctoranzilor, specialiștilor în Istorie bisericească, Patrologie și literatură patristică și postpatristică, dar și tuturor creștinilor ce doresc a-și îmbogăți cunoștințele despre credința cea mărturisitoare a Sfântului Vasile și Sfinților Părinți Capadocieni, înțelepciunea lor, neobosita râvnă pentru propovăduirea credinței creștine, dragostea de Dumnezeu și de semeni, adevărul și lumina harului cu care ei s-au înveșmântat, pentru le urma pilda și a face viu și luminos mesajul Evangheliei în vremea noastră.

În *Cuvântul înainte*, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, referindu-se la complexitatea personalității Sfântului Vasile cel Mare, precizează: „Ne dăm seama din aceste studii de varietatea preocupărilor Sfântului Vasile în domeniul teologiei, al spiritualității și al vieții practice, devenind un model de preot, ierarh și teolog. Cu toate că viața lui a fost scurtă (49 de ani) și plină de suferință – din cauza șubredei sănătăți, dar și a mediului social-politic, total ostil Bisericii Ortodoxe, pe care marele ierarh o reprezenta –, realizările lui atât de mari ne impresionează profund și astăzi. Înzestrat de Dumnezeu cu daruri native, dezvoltate și perfecționate în familie,

apoi la renumite școli și universități ale timpului, Sfântul Vasile a devenit nu numai un intelectual și teolog desăvârșit în cunoștințe, care a putut interpreta Sfânta Scriptură și a dat soluții valabile unor probleme teologice dificile ale vremii, adoptate de Sinodul al II-lea Ecumenic și alte sinoade, ca norme de conduită în viața Bisericii Ortodoxe, ci și un dârz apărător al dreptei credințe și al unității eclesiale. Totodată, el a alcătuit norme de trăire morală și a creat instituții de manifestare filantropică a Bisericii". (p. 5).

Acest volum cuprinde studii de specialitate ce fac referire la viața, opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare și a Sfinților Trei Ierarhi, scrise de-a lungul timpului de profesori de Teologie de la noi din țară. Acestea au fost grupate tematic, în patru secțiuni, și anume: I. *Sfântul Vasile cel Mare și teritoriul României,* II. *Scriptură, Spiritualitate, Cultură,* III. *Sf. Vasile cel Mare și monahismul*, IV. *Sf. Vasile, Grigorie și Ioan – mari dascăli și ierarhi.*

În prima parte, sunt grupate studii ce fac referire la legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea) și misionarii capadocieni din Scythia Minor și Dacia, la relațiile directe ale marelui arhipăstor capadocian cu Sfântul Bretanion, episcop de Tomis, și guvernatorul militar al Dobrogei de atunci, Junius Soranus, compatrioți ai săi, despre martiriul Sfântului Sava Gotul, ale cărui moaște, Sfântul Vasile dorește a fi aduse „în patrie", și la receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România și colindele religioase românești. De asemenea, sunt consemnate traduceri din opera Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri de la noi din țară, informații despre unii traducători și comentatori ai operei Sfântului Vasile, iar în finalul primei secțiuni, este prezentat un comentariu și o listă bibliografică referitoare la receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România. În continuare, redăm unele titluri de studii ce compun prima secțiune a volumului, însoțite de numele autorilor lor: Pr. Gheorghe Sibiescu, „Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)", Pr. Ioan G. Coman, „Sf. Vasile cel Mare și Biserica din Goția. Despre misionarii capadocieni în Scythia Minor și în Dacia", Pr. Ștefan Alexe, „Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc în secolul al IV-lea", Emilian Popescu, „Sfinții Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și Martiriul Sfântului Sava *Gotul*", Pr. Gheorghe Alexe, „Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești", Nicolae A. Ursu, „Dascălul Ilarion, primul traducător și comentator român al Hexaimeronului Sfântului Vasile cel Mare", Diac. Ioan Ivan, „Lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri la Mănăstirea Neamț", † Nestor Vornicescu, „Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească", Adrian Marinescu, „Receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România (comentariu și listă bibliografică)" etc. Faptul că patriahia Ecumenică a ridicat, la 10 octombrie 1776, pe mitropoliții Ungrovlahiei la treapta de locțiitori ai Cezareei Capadociei, ar putea fi interpretat tot în lumina conștiinței că Biserica Ortodoxă Română a păstrat neștirbită moștenirea ideilor creștine ale Sfântului Vasile cel Mare. Popularitatea Sfântului Vasile cel Mare în Biserica Ortodoxă Română este afirmată, așa cum precizat mai sus, mai ales de nenumăratele traduceri în românește din opera sa.

În partea a II-a, intitulată *Scriptură, Spiritualitate, Cultură* sunt cuprinse o serie de studii ce fac referire la interpretarea Sfintei Scripturi de către Sfântul Vasile cel Mare, activitatea omiletică a marelui Capadocian, la dispoziţii canonice ale Sfântului Părinte privind femeia creştină, reprezentarea Sfântului Vasile în iconografia bisericească, paternitatea vasiliană din Rugăciunea textului euharistic, folosul culturii elene, precum şi explicarea exortaţiei socratice „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Dintre lucrările secţiunii a II-a a volumului, menţionăm: Pr. Nicolae Neaga, „Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare", Pr. Mircea Basarab, „Sfânta Scriptură şi interpretarea ei în concepţia Sfântului Vasile cel Mare", Pr. Ilie Moldovan, „Sensul duhovnicesc al înţelegerii Scripturii în concepţia teologică a Sfântului Vasile cel Mare", Teodor M. Popescu, „Sfântul Vasile cel Mare, model de viaţă şi maestru al cuvântului", Pr. Dumitru Belu, „Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare", Diac. Teodor Damşa, „Bogăţia şi sărăcia în lumina omiliilor Sfântului Vasile cel Mare", Ciprian Streza, „Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele? Argumente interne pentru paternitatea vasiliană din Rugăciunea teologică a acestui text euharistic", Pr. Ioan G. Coman, „Sfântul Vasile cel Mare despre folosul culturii elene pentru educaţia creştină", Gheorghe Vlăduţescu, „*Cunoaşte-te pe tine însuţi*. Sfântul Vasile cel Mare" etc.

Demn de menţionat este faptul că lucrările prezentului volum nu au fost alcătuite din imboldul grafomaniei, ci sunt concepute de cei mai buni specialişti români în domeniul Patrologiei, al Filosofiei, Limbilor Clasice şi Istoriei Bisericii. Cu toţii evocă diverse laturi ale personalităţii marelui Capadocian, în care vedem de fapt icoana ierarhului ortodox. Însă, cu certitudine, a fost şi este dificil ca să se reliefeze complexitatea personalităţii marelui mitropolit, măreţia slujirii lui ierarhice, sfinţenia vieţii, puterea cuvântului lui de predicator, spiritul său organizatoric şi grija faţă de săraci şi bolnavi. Sfântul Grigorie Teologul depune mărturie (*Orat*. 43, 66) că scrierile sale erau foarte apreciate de către contemporani atât pentru conţinutul, cât şi pentru forma lor. Educaţii şi analfabeţii, creştinii şi păgânii, toţi le citeau. Sfântul Grigorie nu ezită să laude influenţa lor asupra propriei gândiri, vieţi şi aspiraţii şi îl numeşte pe Vasile, *maestrul stilului* (*Ep*. 51). Având o astfel de pregătire intelectuală, Sfântul Vasile are şi un larg orizont de gândire.

În secţiunea a III-a, au fost grupate studii pe tema: *Sfântul Vasile cel Mare şi monahismul*. După cum se ştie, tânărul Vasile a vizitat aşezămintele din pustia egipteană la scurt timp după moartea marelui Antonie, în anul 356. Puţin după aceasta, în anii 357-358, a întemeiat el însuşi el însuşi o mănăstire, în Pont. În jurul Sfântului Vasile cel Mare şi a fraţilor veniţi cu el în Pont, încetul cu încetul, s-au adunat singuraticii din apropiere şi astfel s-a format o mănăstire mare, având toate de obşte şi supunându-se unui singure călăuze duhovniceşti, care insufla deplină încredere, le împintenea râvna spre virtute şi pe toţi îi aducea la supunere. Rânduielile vieţii obşteşti se aşezau prin însuşi mersul lucrurilor. Ca dreptar le slujeau întocmirile cunoscute în Orient pe care le potriveau situaţiilor concrete ţinând seama de nevoile locului. Activitatea Sfântului Vasile nu s-a mărginit însă numai la întemeierea acestei mănăstiri

în Pont, ci ea a fost doar ca un model, un dreptar, după care a mai pus temelia și la alte multe locuri ca locaș pentru asociațiile călugărești. Sfântul Vasile nu a redactat reguli în sensul strict al cuvântului așa cum Occidentul este tentat să le asocieze. El nu a fondat propriu-zis un ordin, ci a organizat monahismul răsăritean într-o formă care durează și astăzi în Bisericile Ortodoxe, monahism care a influențat remarcabil monahismul apusean.

La această temă au fost grupate în volum următoarele studii: Pr. Mihai Colibă, „Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin", Pr. Vasile Prescure, „Viața morală creștină după *Regulile monahale* ale Sfântului Vasile cel Mare", Diac. Vasile Axinia, „Influența regulilor monahale ale Sfântului Vasile cel Mare asupra regulilor Sfântului Benedict de Nursia".

Ultimul capitol a acestui volum este intitulat *Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie și Ioan – Mari dascăli și ierarhi.* Amintim doar câteva din lucrările ce compun acest ultim capitol: Pr. Ioan G. Coman, „Studiile universitare ale Părinților Capadocieni", Pr. Constantin Galeriu, „Teologie, preoție și slujire la Sfinții Trei Ierarhi", Pr. Ion Bria, „Teologie și Biserică la Sfinții trei Ierarhi", Pr. Constantin Coman, „Teologia și Sfântul Duh la Sfinții Trei Ierarhi" etc. În această ultimă secțiune, lucrările sunt axate pe „treimea capadociană" (Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa), alături de alt mare contemporan - Ioan Gură de Aur. Ei au trăit în secolul al IV-lea, care este descris ca fiind *secolul de aur al Bisericii creștine*, pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine și cele mai luminate minți ale epocii patristice. În secolul al IV-lea s-au evidențiat acești bărbați virtuoși, alături de mulți alții, care au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut. Doar unuia singur dintre Părinții secolului al IV-lea i s-a atribuit numele de *cel Mare*, și anume, Sfântului Vasile. Era *Cel Mare* ca exponent al doctrinei creștine și ca autor de omilii folositoare de suflet, mai mare, încă, în viața practică, în rolul său de arhipăstor al Bisericii și de om al faptelor.

În final, mai adaug faptul că volumul a fost publicat în condiții grafice cu totul deosebite. Pe supracopertă este ilustrată icoana Sfântului Vasile cel Mare din altarul bolniței Mănăstirii Cozia. Conchizând, consider că volumul se recomandă de la sine. Nu îmi rămâne decât să felicit pe cei care au contribuit la apariția lui iar cititorilor să le urez lectură plăcută și folositoare!

Liviu Petcu

*Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Eclesiastică,* culese și publicate de Emilian Popescu și Mihai Ovidiu Cățoi, colecția „Studia Basiliana", vol. al III-lea, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 540 p.

În acest an, comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare și al tuturor sfinților Capadocieni, la împlinirea a 1.630 de ani de la trecerea la cele veșnice a marelui arhiepiscop al Cezareii Capadociei, din inițiativa și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, la Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, a fost publicat al treilea volum din seria *Studia Basiliana*.

Volumul colectiv de studii intitulat *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Eclesiastică*, se înscrie în lista activităților cultural-teologice din acest an, constituind mai întâi de toate un pios omagiu adus marelui arhipăstor capadocian, care rămâne în memoria vie a Bisericii ca un far călăuzitor pentru toate generațiile de creștini ce se vor împărtăși de paradigmele viețuirii și operei sale. Apărut anul acesta la Editura Basilica a Patriarhiei Române, este de fapt al treilea volum din seria *Studia Basiliana*. Publicat din inițiativa și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, volumul cuprinde actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Eclesiastică desfășurat la Centrul Cultural-Social „Sfântul Ierarh Calinic" de la Cernica, în perioada 2-3 octombrie 2008, culese și publicate de Acad. prof. univ. dr. Emilian Popescu și diac. drd. Mihai Ovidiu Cățoi.

Volumul de față poate constitui și un *instrumentum studiorum* util atât studenților, doctoranzilor, profesorilor de Religie, preoților, elevilor seminariști, dar și tuturor credincioșilor iubitori ai înțelepciunii sfinților, fiind de un real folos în aprofundarea dogmelor credinței creștine și a modului de viețuire duhovnicească înaltă.

După cum precizează și Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în *Cuvânt înainte*, studiile publicate în acest volum, tipărit în condiții grafice cu totul deosebite, reliefează învățături ale Sfântului Părinte neabordate până acum în teologia românească, așa cum, de pildă, „sunt cele despre teologia icoanei, care au contribuit la formularea doctrinei ortodoxe devenită oficială și folosită drept armă de luptă împotriva iconoclaștilor. Impresionante sunt și amănuntele pe care Sfântul Vasile ni le dă asupra cultului creștin în primele veacuri și a muzicii folosite în biserici" (p. 5). De asemenea, comunicările publicate acum relevează diferite aspecte ale vieții și activității Sfântului Vasile, oferind informații inedite din biografia marelui arhipăstor capadocian sau a familiei sale. O parte a studiilor ce compun volumul tratează despre aspectele religioase și politice din Imperiul Roman de Răsărit din acea vreme, actualitatea pedagogiei

sociale din perioada primară a creștinismului, legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu teritoriile românești, despre Tomisul și martirii din Goția danubiană, legăturile marelui arhipăstor cu lumea occidentală, influențele directe asupra monahismului benedictin, prezentarea Sfântului Vasile ca părinte al monahismului creștin, modelul umanismului bizantin, dascăl al familiei creștine, apărătorul credinței creștine genuine, model de arhipăstor, filantrop și teolog neîntrecut, etc. S-a scris și despre viziunea Sfântului Vasile cel Mare despre muzică, precum și despre multiplele roluri benefice ale psalmodierii expuse de marele ierarh: rolul educativ, rolul terapeutic, ce se vădește prin vindecarea rănilor sufletești și dezrădăcinarea patimilor, rolul liniștitor și purificator ce conduce spre împăcare vrăjmașilor, spre consolidarea prieteniei; de asemenea, marele ierarh subliniază și rolul exorcizant al psalmodierii, rolul de încurajare, de înfrumusețare, de mângâiere, psalmodierea „fiind potrivită pentru toate vârstele, în tot locul, la toate nivelurile intelectuale și spirituale". (Maria Alexandru, „Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Studiu introductiv, cu o analiză muzicală a imnului protocreștin «Lumină lină»", p. 88-89). Redăm în continuare câteva exemple de titluri de studii, însoțite mai întâi de numele autorilor acestora: Emilian Popescu, „Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale", Tudor Teoteoi, „Prefigurarea Bizanțului în corespondența Sfântului Vasile cel Mare", Dionisie Constantin Pârvuloiu, „Perspective asupra limbii și stilului în contextul literaturii biblice și creștine. Sfântul Vasile cel Mare", Ioan Chirilă, „Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare", Vasile Muntean, „Sugestii privind îmbunătățirea traducerii Liturghiei vasiliene", Ion Vicovan, „Sfântul Vasile cel Mare – teologul și modelul filantropiei", Liviu Petcu, „Sfântul Vasile cel Mare – panegirist al milosteniei", Gabriel Roman, „Aspecte religioase și politice în Imperiul Roman de Răsărit în vremea Sfântului Vasile cel Mare", Ioan-Vasile Leb, „Sfântul Vasile cel Mare (329-379) și papa Damasus al Romei (366-384). Un moment din cadrul relațiilor creștinismului răsăritean cu cel apusean", Nicolae Chifăr, „Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian", Alexandru Moraru, „Sfinții Trei ierarhi în pictura pe sticlă din Transilvania", Mihai Ovidiu Cățoi, „Tomisul și martirii din Goția danubiană. Considerații pe marginea Epistolelor 164 și 165 ale Sfântului Vasile cel Mare", Ioan Moldoveanu, „Chipul preotului după Sfântul Vasile cel Mare", Constantin Mihoc, „Sfântul Vasile cel Mare, dascăl al familiei creștine" etc.

Biserica l-a numit pe Sfântul Vasile cu apelativele *cel Mare, stâlp al Ortodoxiei, mare dascăl al creștinătății, Doctor al Bisericii* ș.a.m.d. Calificările sale remarcabile ca arhipăstor al Bisericii și organizator, ca mare exponent al doctrinei creștine și ca un al doilea Atanasie în apărarea Ortodoxiei, ca Părinte al monahismului oriental și reformator al Liturghiei, a motivat conferirea unor astfel de titluri. A fost la înălțime și de neîntrecut în tot ceea ce a întreprins: a fost și rămâne un model de arhipăstor, mare liturghisitor și misionar al Bisericii, mare exeget al Sfintei Scripturi, pedagog neîntrecut și organizator înnăscut (poate de aceea a fost numit de contemporani *un roman printre greci*),

teolog fecund și profund, un veritabil om de știință și prieten de nădejde. De aceea, cu greu poate fi surprinsă personalitatea complexă a Sfântului Vasile. Opera acestui Sfânt Părinte a exercitat o influență binefăcătoare nu numai asupra contemporanilor săi, ci și asupra Bisericii creștine de pretutindeni, fiind normativă pentru orice creștin și de o mare actualitate. Prin viața și lucrările sale, Sfântul Vasile cel Mare reprezintă cel mai elocvent tipul de arhiereu dedicat cu totul Bisericii.

În final, dorim să subliniem și faptul că volumul a apărut în condiții grafice cu totul deosebite. Pe supracopertă este ilustrată icoana Sfântului Vasile cel Mare din altarul bisericii Mănăstirii Arnota. Acestea fiind scrise despre acest volum, îl recomand călduros tuturor creștinilor dornici de a-și completa cunoștințele despre viața, activitatea, opera și doctrina Sfântului Vasile cel Mare, a-i urma exemplul faptelor și a păși pe urmele teologiei sale, aprofundând-o și continuând-o.

Liviu Petcu

Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere din limba italiană de Alexandra Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă şi Doina Cernica, Editura Polirom, Iaşi, 2009, 744 p.

A devenit un obicei ca aproape toate lucrările de teologie serioase publicate în zilele noastre în limba română să aibă la bibliografie măcar o carte publicate în colecţiile de teologie ale Editurii Polirom din Iaşi. *Septuaginta*, *Tradiţia creştină* a lui J. Pelikan, *Istoria literaturii creştine greceşti şi latine* sunt câteva titluri care nu lipsesc din biblioteca nici unui teolog serios. Exact în acest spirit, editura ieşeană ne propune încă un titlu, care deja este citat chiar şi în paginile acestei cărţi. O istorie a filosofiei patristice scrise de un foarte bun patrolog italian, Claudio Moreschini.

Cartea continuă opera cu care Moreschini deja ne-a obişnuit. Bine documentată, bine scrisă şi foarte puternic argumentată, ne prezintă istoria literaturii creştine din perspectiva contribuţiei acesteia la dezvoltarea gândirii creştine. Scriitori mari : Iustin Martirul, Clement Romanul, Chiril al Alexandriei, Grigore de Nyssa, Grigore Teologul, Vasile cel Mare, Origen, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, şi mai puţin importanţi : Claudianus Mamertus, Arnobiu etc., şcoli teologice de gândire, contextul social, religios şi politic, toate alcătuiesc universul cultural şi teologic cuprins între paginile acestei cărţi.

Lucrarea cuprinde perioadele de dezvoltare a teologiei, de la începuturi până la epoca lui Maxim Mărturisitorul, atât în Răsărit, cât şi în Apus şi în Nordul Africii. Oricine vrea să vadă cum a evoluat filosofia creştină, de la revelaţia biblică a Noului Testament până la rafinamentele teologice ale lui Maxim Mărturisitorul, cum raţionamentul clasic al grecilor, axat pe o oarecare etică şi pe o viziune a universului într-o manieră monist, îşi ia zborul pe culmile transcendenţei divine, se va dumiri citând această carte.

Creaţia din nimic, originile răului, raportul dintre natură şi har, promisiunea împărăţiei cereşti şi sfârşitul lumii, apocatastaza şi adevărata restaurare a lumii de dinainte de păcat, controversele patristice, principiile ascetice şi mistice - toate sunt tratate pertinent în paginile acestei cărţi.

Ceea ce impresionează cel mai mult atunci când citim istoria lui Moreschini este fără îndoială detaşarea cu care ştie să abordeze subiecte fierbinţi pentru diferitele confesiuni creştine şi prezentarea acestora cu erudiţia savantului care nu are *parti pris*-uri.

Primul capitol, „Convergenţe şi divergenţe între creştinismul primar şi filosofia păgână" tratează momentul de legătură între teologia revelaţiei biblice şi filosofia popoarelor în mijlocul căreia aceasta a fost predicată. Se recunoaşte contribuţia culturii greceşti la consolidarea terminologiei creştine (p. 11). Dacă cultura greacă nu s-ar fi întâlnit cu revelaţia, este foarte greu de crezut că am

fi avut mecanismele necesare pentru a înțelege profunzimile insondabile ale teologiei creștine.

Capitolul 2 este dedicat Școlii din Alexandria. Personalitatea lui Clement Alexandrinul domină prima parte a capitolului, fiind elogiate capacitățile sale de a îmbina cunoștințele filosofice cu revelația divină. Origen, considerat de Moreschini „cel mai mare gânditor alături de Augustin" (p. 124), se distinge printr-o uriașă operă de inculturație, de adaptare a modului de a exprima religia mântuirii la cultura greacă. Desigur că astfel de proces e dificil și conduce uneori la erori, asumate de Origen, care recomanda ca din scrierile sale să fie luat numai ce e în acord cu Cuvântul lui Dumnezeu. Una dintre afirmațiile teologice care i-au fost reproșate este cea legată de preexistența sufletelor: „fiecare ființă rațională a fost creată de Dumnezeu ca să fie liberă și prin urmare a avut posibilitatea de a progresa sau regresa: realizarea alegerilor sale din viața precedentă i-a determinat condiția din viața actuală... Cu excepția celui al lui Hristos toate sufletele care au preexistat trupurilor au căzut departe de Dumnezeu, pe diferite trepte, în funcție de răcirea iubirii celui ce le crease și fiecare dintre ele a comis păcatul..." (p. 153). În liniile aceleiași doctrine, Origen afirmă că între îngeri și oameni există o diferență „mai mult morală", idee pe care se clădește apocatastaza sa totală, condamnată de gândirea Bisericii, idee care îl va determina pe Grigore de Nyssa să afirme că odată cu jertfa Sa, Iisus a început vindecarea izvoditorului răutății, afirmație fără nici un sprijin în revelația divină. Conceptul de „trup" este interesant la Origen, pentru că încercând să alinieze gândirea creștină la conceptele lumii antice, acesta afirmă că trupul să află ca formă în suflet, care e principiul constitutiv al acestuia. Prin urmare, sufletul păstrează în sine forma trupului garantându-i acestuia din urmă imortalitatea (p. 154). Da, dar sufletul e nemuritor și atunci despre ce *înviere* mai poate fi vorba?

Capitolul 3 este dedicat apologeticii latine, un loc central ocupându-l desigur Tertulian, doctrina sa despre substanță și persoană, despre traducianism (p. 203), despre apărarea valorii trupului în mântuire (p. 204).

Capitolul următor este dedicat epocii lui Constantin, în care au excelat personalități precum Porfir, Arnobius, Lactanțiu și Eusebiu.

Problema eclectismului creștin este tratată în capitolul 5, unde se face referire la teologia lui Ilarie de Poitiers și de elaborările sale în domeniul teologiei atributelor divinității.

Capitolul 6, dedicat platonismului occidental îl are în centru pe Augustin, cum era și normal. Încercând să dea o explicației răului, Augustin susține, oarecum asemenea lui Plotin, că răul este „lipsit de frumusețe și formă" (p. 442). De aici ar rezulta nonexistența răului, pe care Augustin o postulează în discuția despre liberul arbitru (o altă temă puternică a gândirii augustiniene).

Platonismul grec este tratat în capitolul 7 și îi are în prim-plan pe Părinții Capadocieni. Marile teme ale doctrinei creștine sunt tratate în acest capitol, pentru că Părinții Capadocieni au avut o contribuție fundamentală la definitivarea doctrinei pe anumite teme legate de: natura divină, persoană și ipostas, cunoașterea lui Dumnezeu, cosmologie (la care excelează sfântul Vasile),

asceză, spiritualitate, teologia trinitară, antropologie (unde excelează sfântul Grigore de Nyssa), eshatologie.

Ultimele două capitole sunt dedicate culturii filosofice a creștinismului grec în secolele IV-V și filosofiei grecești în secolele VI-VII, în care Chiril al Alexandriei, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim Mărturisitorul sunt personajele principale.

Deși urmează un format specific tuturor manualelor de patrologie, cartea lui Claudio Moreschini impresionează prin prospețimea viziunii și prin neutralitatea abordării unor teme pe care gândirea confesională încă la abordează cu greu și cu unele resentimente.

Mihai-Silviu Chirilă

Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei şi ştiinţei*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 436 p.

Editura Curtea Veche din Bucureşti propune cititorului familiarizat cu rafinamentele gândirii teologice şi ştiinţifice o lucrare extrem de interesantă a unui reputat autor rus, Alexei Nesteruk, un profund cunoscător al teologiei Bisericii Răsăritului şi al ştiinţelor reale, diacon al Bisericii Ortodoxe Ruse şi lector la Universitatea din Portsmouth, la Departamentul de Matematică. Tema volumului este de mare actualitate, în contextul unei dihotomii din ce în ce mai accentuate şi din ce în ce mai intens manipulate între teologie şi ştiinţele naturale.

Marile epoci istorice, marile întâlniri între civilizaţii au produs de obicei sinteze culturale. Aşa s-a întâmplat odată cu întâlnirea dintre Asia şi Europa, aşa s-a întâmplat în întâlnirea dintre Europa şi America şi aşa s-a întâmplat şi în cazul întâlnirii dintre cultura elenistică şi religia iubirii, întâlnirea dintre speculaţia intelectuală naturală şi revelaţia divină creştină. Ţinând seama de această realitate, Nesteruk propune o sinteză culturală între teologie şi ştiinţele naturale (sau reale, cum se mai numesc în mod oarecum forţat, dat fiind că şi ştiinţele umaniste sunt la fel de „reale"). El numeşte acest efort *sinteză neopatristică*, pentru că se presupune că vine în continuarea tradiţiei Părinţilor din „epoca de aur" a gândirii Bisericii, când aceştia au integrat adevărul divin în modul de gândire al celor din cultura elenistică, împrumutând de la aceasta terminologia pe care aveau să o folosească pentru a rafina cunoaşterea adevărurilor dogmatice.

Ceea ce impresionează pe cititorul acestui volum este senzaţia pe care o ai pe parcursul lecturii că problema, atât de spinoasă, a raporturilor dintre teologie şi ştiinţă se află pe mâini foarte bune. De ce? Pentru că, în primul rând, autorul se demonstrează un fin cunoscător al gândirii filosofice contemporane epocii noastre, în tiparele gândirii căreia încercând şi reuşind să introducă substanţa adevărului revelat. Vom vedea foarte multe raportări la fenomenologia lui Husserl, la existenţialismul lui Heidegger, lucru foarte reconfortant, pentru că argumentaţia sa este suplă şi modernă, nemaiapelând neapărat la ajutorul clasicilor Antichităţii târzii, ceea ce, de obicei, dă sentimentul unei osificări, al unei cantonări într-o epocă depăşită de mult de mişcarea gândirii filosofice şi de parcursul istoric.

Al doilea lucru pe care îl remarcăm şi îl apreciem este foarte buna cunoaştere a realităţilor din domeniul gândirii ştiinţifice, cele mai noi tendinţe, cele mai profunde concepte ale ştiinţei. De ce este important acest lucru când scrii o carte despre ştiinţă şi teologie? În primul rând, pentru că o cunoaştere solidă,

din interior, a gândirii științifice evită, pe de o parte, reticența din anumite medii teologice față de abordarea temelor dificile care dezbină gândirea teologică și pe cea științifică și, pe de altă parte, discursul radical de o parte și de alta a „baricadei". În al doilea rând, propune o altă paradigmă a raportului științei cu teologia : ne-am obișnuit să vedem în general atitudini care încearcă „reconcilierea științei cu teologia", în sensul confirmării „în mod științific" a unor adevăruri scripturistice sau patristice, în ciuda faptului că pentru omul credincios garanția rostirii adevărului de către Adevărul însuși este suficientă pentru a crede, nefiind necesară neapărat sancționarea științifică a celor spuse de Dumnezeu. Nesteruk propune o abordare a acestei relații care vizează întoarcerea științei în matca sa firească și în armonia pe care o asigură existența unui „obiect de studiu" comun, universul, aflat într-o comuniune ontologică cu Făcătorul său, Dumnezeul revelației, pe care știința trebuie să îl regăsească chiar și în forma în care El se descoperă acesteia, de „prezență în absență" (p. 42). Iubitorii de filosofie vor fi surprinși plăcut să descopere punctul de confluență dintre aspirațiile lor gnoseologice (fie de natură științifică, fie de natură pur metafizică) și centrul slujirii creștine, să sesizeze armonia cosmică pe care jertfa liturgică o aduce în lume, desființând bariere impuse de fragmentarea spiritului european, ca urmare a unei anevoioase evoluții istorice și culturale. O surpriză foarte plăcută pentru cititorii veniți din orice mediu cultural este constatarea prospețimii limbajului teologic, capacitatea teologului ortodox de a aduce tezaurul de trăire și gândire creștină al tradiției ca partener egal de discuție cu gândirea speculativă filosofică și cu puterea de analiză și sinteză a cunoașterii științifice.

Recuperarea „minții Părinților" și a „minții Bisericii" primare, a concepției unitare despre lume și viață existente în primele veacuri ale gândirii și trăirii creștine este premisa oricărui dialog știință-religie. Acest lucru se poate face, ne spune autorul nostru, pe de o parte, prin abandonarea unei viziuni scolastice, academiste, a teologiei și prin recuperarea legăturii dintre vorbirea despre Dumnezeu și trăirea, experierea relației Acestuia cu lumea și cu propria persoană, și, pe de altă parte, prin asumarea din partea omului de știință a „abandonului din partea lui Dumnezeu" ca experiență mistică, afirmare apofatică, și nu ca premisă a negării ființiale a Acestuia. *Metanoia*, „schimbarea minții", „libertatea de exprimare a divinului folosind imagini pământești" (p. 43), „depășirea spaimei ce însoțește cunoașterea omenească" (*ibidem*) reprezintă soluția pe care autorul o oferă (din tezaurul de spiritualitate al Bisericii Ortodoxe) pentru realizarea acestei raportări corecte la lume și la Dumnezeu.

Sinteza neopatristică nu se poate face desigur fără asumarea unei responsabilități asemănătoarei celei pe care și-au luat-o asupra lor Părinții Bisericii. În acest sens, este importantă conștientizarea caracterului dinamic al tradiției Bisericii, a faptului că aceasta nu este doar un „depozit de vechituri" în care se găsesc relicvele unui ev de mult apus, ci este o forță vie, acționând în lume, producând valori culturale și spirituale și răspunzând în mod foarte adecvat la problemele epocii de astăzi, în aceeași manieră în care a făcut-o și de-a lungul întregii istorii a Bisericii.

Demonstrația lui Alexei Nesteruk în favoarea sintezei constructive între teologie și știință (luată ca tot unitar) este realizată pe parcursul mai multor capitole care dezbat, așa cum se cuvine într-o carte scrisă de un matematician, toate „necunoscutele" problemei. Astfel, primul capitol încearcă găsirea unui etos neopatristic în dialogul dintre cele două segmente fundamentale ale culturii contemporane și, desigur, depășirea mentalității, atât de prezentă în societăți precum cea în care trăim, că teologia e ceva periferic, puțin vetust, apanajul unei caste de inițiați, fără de care se poate trăi foarte bine sau care poate fi tangențial adusă în discuție pentru a da un caracter de prețiozitate discursului. Nesteruk revendică demersul său de la apelul lui G. Florovski pentru o sinteză între „sacru" și „profan", între teologie și știință, arătând efortul uriaș depus de acesta și de cei ce l-au înțeles și l-au urmat în demersul său. Ruptura dintre Apus și Răsărit în problema științei este pusă și pe seama atitudinii diferite față de această în cele două sfere ale cugetării creștine, iar reintegrarea spiritului uman este o rețetă sigură pentru a depăși această prăpastie de atitudine și de percepție a lumii. Capitolul se încheie cu o întrebare legitimă: de ce este nevoie de o dimensiune eclezială a dialogului între știință și teologie?

În continuare, în capitolele 2 și 3, ne este oferită o raportare a dorinței de sinteză neopatristică la gândirea fenomenologică, prilej cu care se face o cuprindere exhaustivă a gândirii celor mai marcanți filosofi ai secolului XX: Edmund Husserl și Martin Heidegger. Pentru Husserl, ideea filosofiei grecești este *telos*-ul umanității europene, ceea ce înseamnă că „toate formele istorice speciale ale filosofiei au fost animate de necesitatea explicării raționale a lumii și a umanității din ea" (p. 123), iar „a fi persoană înseamnă a relaționa cu *toate*", a încerca reiterarea „totului în toate", prezent în condiția prelapsiană (p. 122); pentru Martin Heidegger „apofatismul nu înseamnă o respingere naivă a trecutului; este mai curând o «deconstrucție» a istoriei filosofiei, nu o distrugere a acesteia" (p. 136). „Tradiția trăită așa cum se cuvine ne oferă acel prezent care ni se prezintă ca materie a gândirii." (*ibidem*) Heidegger introduce în discuție și conceptul de „abandon din partea lui Dumnezeu", atât de invocat de Părinții duhovnicești ai Bisericii în descrierea tensiunii existențiale a relației dintre creatură și Creator, între Persoana divină și cea creată după chipul și asemănarea Sa.

Locul omului în creație este surprins în capitolul 4, dedicat dialogului știință-teologie văzut din două perspective aparent ireconciliabile: dialogul centrat pe om față de cel centrat pe natură. Sunt introduse în discuție concepte precum „subiectivitate", „personeitate", „facticitate", „istoricitate" pentru a contura locul umanității în univers. Rafinamentul argumentului anulează distincțiile de ordin material sau materialist, afirmând că: „personeitatea umanității este chipul lui Dumnezeu în ea care face posibilă transcenderea universului, nu pentru a-l abandona (și a comite astfel o sinucidere), ci pentru ca, fiind înlănțuit în el, să-l perceapă deodată, să-l conțină în interiorul ipostasului uman și în cele din urmă pentru a-l face enipostatic, având sens numai în contextul umanității și pentru aceasta" (p. 270). Importanța subiectivității umane în relația cu universul face ca acesta din urmă să fie pus într-o nouă

lumină : universul nu există pentru a exista pur și simplu, ci pentru a conține și a fi conținut de omul-ipostas. De aici decurge că această conținere a universului în ipostasul uman scoate din ecuație obiectivarea absolută cu care știința percepe lumea înconjurătoare, ca pe un „străin" despre care încerci să afli tot ce poți afla.

Capitolul final, numit sugestiv „Universul în comuniune" este de fapt concluzia acestei demonstrații matematice. Pentru a tămădui rupturile dintre spiritul științific și cel mistic, autorul face referire la jocul ontologic al prezenței și absenței personale. Dumnezeu se află din acest punct de vedere în trei posibilități „matematice" de raportare față de lume și față de partea înțelegătoare a acesteia, omul : „prezența în prezență", adică relația directă ambivalentă a celor două persoane, una divină, alta umană ; „prezența în absență", justificată de retragerea divinității, dar nu într-un sens deist, ci într-unul mistic ; „absența în absență", cea mai radicală formă de retragere din raporturile cu omul, pe care din păcate o experiază știința contemporană. Finalul cărții este dominat de o propunere absolut surprinzătoare : stabilirea unei relații corecte pe axa Dumnezeu-univers-ipostas uman se face prin „pocăință ontologică", percepută ca : „atunci când inversăm intuiția noastră cosmologică și reafirmăm, în timp ce studiem universul, prezența personeității, ne îndreptăm inevitabil spre pocăință" (p. 377). Pocăința ontologică este motivată de faptul că „mândria rațiunii, care anihilează sensul personeității, primește o credință falsă legată de propriile capacități și despre acea realitate care se presupune că ar conduce lumea" (*ibidem*), pentru a evita disoluția personeității în substanța impersonală a lumii, așa cum s-a întâmplat în cosmologie, unde Big-Bang-ul a luat locul Absolutului.

Dacă ar fi să discutăm în concluzie în termenii unei negocieri și ne-am întreba ce anume aduce Biserica Ortodoxă în acest dialog, răspunsul cel mai la îndemână ar fi : *o foarte bine articulată teologie a persoanei* (*fie că e vorba de persoana umană sau de Cele Divine*), cu tot corolarul dogmatic ce decurge din această teologie, și o afirmare a rolului central al persoanei întrupate umane în raporturile cu Divinul : omul este „preotul creației", este „cureaua de legătură" între un Dumnezeu Care poate altfel rămâne foarte bine într-o perpetuă stare de „absență în absență" și un univers care, fără lectura inteligibilă a minții umane și fără întruparea în el a ipostasului conștient, nu e decât o imensitate inutilă și rece (dacă *este*, în aceste condiții, ceva), un „obiect" de studiu vast și lipsit de sensuri pentru o minte obiectivată și ea, care, în loc să se implice și să implice, se mulțumește să constate.

Mihai-Silviu Chirilă

# Index[1]


**A**

Adam
- al doilea ~ 33, 46, 413
- amăgit de demon 33
- căderea lui ~ 75, 161, 619
- cel din mintea lui Dumnezeu (cel dintâi) 451-453
- consecinţele căderii lui ~ 177, 427
- facerea lui ~ 153
- fiu al lui Dumnezeu 406
- în grădina Edenului 451
- în starea primordială 43
- neascultarea lui ~ 413
- primul om 160
- schimbarea stării lui ~ 181
- şi descendenţii săi 153
- şi Eva 244, 427, 523, 586, 619
- şi intrarea morţii în lume 82, 117
- şi numirea animalelor 351
- şi transformarea chipului în asemănare 315
- stăpân al creaţiei 177
- sufletul lui ~ 153
- trupul originar al lui ~ 586
- *typos* al lui Hristos 116

Adevăr
- accesul la ~ 352
- adevărat 586
- aflarea ~ 252
- apărarea ~ 267
- asimilarea limbii cu ~ 354
- binele şi ~ 154
- bunei-credinţe ~ 585
- ca necreat 354
- calea ~ 512
- Calea, ~ şi Viaţa 187, 200
- care eliberează 530
- cel mai mare dintre bunuri 98, 359
- credincioşii ~ 102, 115
- criteriu al ~ 26
- cunoaşterea ~ 250, 318, 360, 530
- Cuvântul ~ 188, 617
- cuviinţa ~ 551
- de credinţă 26, 46
- denaturarea ~ 133
- descoperirea ~ 388
- din spatele literei 53
- discernerea ~ 314, 321
- Domnului 17, 260, 262
- dovedirea ~ 21, 306, 538
- Duhul ~ 44, 110, 121, 126, 128, 131, 251-252
- Duhului 131, 256
- dumnezeiesc 258
- exprimarea ~ de credinţă 26,
- Hristos ca „Adevăr" 46, 52
- idealul frumosului şi ~ 337
- imitarea ~ 116
- împotrivirea faţă de ~ 498
- în spatele literei 46
- închinarea în Duh şi ~ 86
- încredinţarea ~ 544-545, 559, 563
- înţelegerea ~ 12, 14, 586
- învăţarea ~ 561
- judecarea nepărtinitoare a [~] 497
- libertatea ~ dobândit 322
- lucrarea ~ 224


1 Indicele tematic, alcătuit de Mihai-Silviu Chirilă, cuprinde cele mai reprezentative intrări şi subintrări ale termenilor-cheie şi ale conceptelor în jurul cărora s-a structurat această lucrare, precum şi numele celor mai importante figuri patristice ale căror gândire şi operă se constituie în subiectul cărţii.

lucrurilor 367, 501
lumina ~ 118, 194, 219, 246, 249, 256, 491, 495
monopolizarea ~ 50
necinstirea ~ 112
neparticiparea la ~ 445
„onorarea adevărului prin tăcere" 586
ontologic 74, 406
păcătuirea împotriva ~ 125
perceperea ~ 315
plinătatea ~ 533
primirea ~ 360
razele ~ 318, 378
realitate 141
recunoaşterea ~ 242, 432
religios 39
sfinţenia ~ 428
şi dreptatea 128
stabilirea ~ 23, 25, 111, 434, 598
stâlp şi temelie a ~ 185
tăgăduirea ~ 306
trăirea ~ mărturisit 77
trăirea adevărului 53, 545
vederea ~ 446
vieţuirii conform Evangheliei 511
Aetius 98, 99, 140, 281, 338
*Agnosia* 20
Agnosticism 20, 354
Amfilohie de Iconium
ucenicul lui Vasile 98, 105, 109, 120
episcop 129, 265, 269, 272-277, 437
Anafora
care nu corespund liturghiei Sfântului Grigorie de Nazianz 614
creştină 84
euharistică 86
Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare 73, 75, 78-79, 84, 86, 214, 613
*Ancilla theologiae* 343-344
Antichitate
clasică 146, 155, 173, 235, 239, 334, 336-337, 352, 444, 468-469, 501, 647
creştină 248, 373
timpurie 94
târzie 138, 279, 344, 441, 443, 446
sfârşitul ~ 146
Antropologie
antică 618
creştină 172, 177, 398
lui Grigorie de Nazianz 617
lui Grigorie de Nyssa 26, 30, 167, 380, 424, 645
lui Vasile cel Mare 154-155
nouă, a lui Hristos 47
ortodoxă 179
patristică 177
teandrică filocalică 48
Vechiului Testament 418
*Apeiron* 20, 380, 593
Apocatastază
adepţii ~ 89
adversarii ~ 89
ca eliberare din trup 447
ca încununare a soteriologiei 39
ca restaurare 94, 452, 583, 643
ca topirea ipostasurilor 89
corporală şi necorporală 89
în neoplatonism 447
între erezie şi teologumenă 94
la Grigorie de Nyssa 39, 41, 87-88, 90-91, 586, 621
la Maxim Mărturisitorul 586-587
la Origen 88-89
marele scandal al ~ 88
momentul ~ 91
pur spirituală 454
radicală 454
semnificaţia ~ în Antichitate 447
teoria ~ 93, 95, 586
termenul ~ 447, 587
universală 89
Apofatic
afirmare ~ 648
argumentare ~ 104
calea ~ 171
categoria ~ în teologie 357
cunoaştere ~ 325
element ~ 174
expresii ~ 403
exprimare ~ 204, 586
limbaj ~ 175, 356, 442
metodă ~ 614
sinteza dintre ~ şi catafatic 322
teologie spirituală ~ 593
Apolinarie de Laodiceea 24, 33, 286, 338, 362, 432, 437-438, 611
Apologie
a credinţei creştine 113, 630
a sfântului Grigorie de Nazianz 609
a sfântului Vasile cel Mare 339

lui Eunomiu 339, 341, 431
postume 284
Aproapele
iubirea de ~ 207, 568, 570, 576
mântuirea ~ 208
slujirea ~ 512
vorbirea de rău a ~ 550
Arhiereu
care l-a condamnat pe Iisus 611
Grigorie de Nazianz, hirotonit ~ 624
menirea ~ 61
Vasile cel Mare, tipul de ~ dedicat Bisericii 641
Aristotel 11, 100, 125, 138, 163, 172, 205, 374, 380, 399, 402, 446, 468, 498, 506
Asceză
ca formă de conturare a unui nou ipostas 407, 413
ca metodă de curăţire a păcatelor 411
care precedă şi urmează botezului 408
concretizată în pocăinţă şi lacrimi 409
creştină 346
ostenire prin ~ 324
pocăinţa prin ~ 518
recuperarea Duhului prin ~ 412
semnificaţia ~ 413
subţierea trupului prin ~ 422
teologie reală plină de ~ 403
termenul ~ 413
trăire creştină 180, 314
Atanasie al Alexandriei
despre Întrupare ~ 107
despre lumină ca înduhovnicire 249
despre natura răului 583
epistole adresate ~ 286
în tradiţia alexandrină 23, 33, 126, 211, 374
mare Părinte răsăritean 373
nicean 281
şi atitudinea faţă de eroare apocatastazei 592
teoria imanenţei Cuvântului la ~ 40
viziunea ~ asupra scopului Întrupării 40
viziunea despre moarte a ~ 40

## B

Binele
adevărat 321, 388
alegerea ~ 175, 323, 414
asemănarea cu ~ 20
Bisericii 265, 267, 273
bogăţia ~ divin 585
căutarea ~ 595
confuzia între ~ şi rău 218, 315
contemplarea ~ 428
cunoaşterea ~ şi răului 315, 619
deosebirea ~ de rău 308, 585
divin 381, 460
dorirea ~ 593
Dumnezeu este ~ 384, 594
forţa biruitoare a ~ 39
identificarea existenţei cu ~ 40
împlinirea poruncilor pentru ~ 203
înaintarea în ~ 409
natura reală a ~ 587
nelimitat 594
omul luptă contra ~ 30
originar 423
participarea la ~ 90
perceperea ~ 387
pomul ~ şi răului 316
practicarea ~ 128, 132
prototipul ~ 30
puterea ~ 594
răul ca absenţa ~ 30, 301, 457, 619
recunoaşterea ~ 154
relaţia liberului arbitru cu ~ 175
respingerea ~ 459
săvârşirea ~ 183, 190, 531
slava celui ce face ~ 132
slujirea ~ comun 185, 567, 572
superior 377
suprem 412, 457
triumful ~ 456
victoria finală a ~ 583
Biserica
apofatismul ~ 375
binele ~ 266-267, 273
„Biserica mică" 78
credincioşii ~ 59, 134, 481
credinţa ~ 457
cultul ~ 73, 81, 84, 481
dezbinarea în ~ 54
doctrina ~ 37
dogmele ~ 60
Duhul în ~ 43, 50, 53
epoca de aur a ~ 583
experienţa ~ 257
fiinţa ~ 45, 53

gândirea dogmatică a ~ 460, 646, 648
infailibilă 41
învățătura ~ 41, 87, 185, 215, 260, 272-273, 294, 479
izvorul ~ 44
„laptele ~" 16
liturghia ~ 51
lucrarea ~ 59
lumina ~ 262-263
memoria vie a ~ 8, 639
„mintea ~" 648
misiunea ~ 55, 59
oamenii ~ 12
organizarea ~ 122
pastorația ~ 608
plinătatea ~ 54, 78
practica ~ 51
prezența lui Hristos în ~ 77
prezența reală a lui Dumnezeu în ~ 86
realitatea ~ 53
relația dintre ~ și Hristos 18-19
rugăciunea ~ 83, 85
sobornicitatea ~ 78, 82
tainele ~ 341, 402, 412
temeliile apostolice ale ~ 44-46, 54
textele liturgice ale ~ 250
timpul prezent al ~ 72
tradiția ~ 144, 235, 260, 586
trup al lui Hristos 48, 186
unicitatea ~ 74
unitatea ~ 43-46, 48-49, 52-54, 65, 139, 293, 348
unitatea dogmatică și canonică a ~ 273
viața ~ 270, 273, 415
viața sacramentală a ~ 72-74
vie 193
vârstele spirituale ale ~ 186
Botez
a doua naștere 36, 407
ca medicament 119
ca răscumpărare 408
ca unire spirituală cu Dumnezeu 407
condiția mântuirii 114
cu Duhul Sfânt 44, 114
curățirea prin ~ 38, 92
dogma ~ 544-545
eficacitatea ~ 40
focului" 119
harul mântuitor prin ~ 36, 113, 557
iertarea păcatelor prin ~ 564
importanța ~ 393, 407
întru Evanghelie 534, 557
izbăvirii 132, 253
porunca ~ 551
preînchipuirea ~ 117
primirea ~ 226, 309
principiu al înnoirii spirituale 36
scopul ~ 119
și credința 114
taina ~ 119, 142, 247, 265, 274, 379, 407, 622

## C

Centralitatea, lui Hristos
dimensiunea sacramentală a ~ 76
în actele liturgice 72
în anaforaua Liturghiei 73
în Liturghie 71, 74-75
în Noul Testament 71
realizarea mântuirii prin ~ 82
reconsiderarea ~ 86
redescoperirea ~ 86
și existența lucrurilor 76
Chip
al Chipului 418
al lui Dumnezeu 30-31, 75, 90, 95, 105, 117, 152, 154, 159, 168, 174, 208, 226, 250, 308, 319, 378, 390, 396, 409, 418, 424, 426, 449, 452, 539, 649
bunătății lui Dumnezeu 75, 219, 317
calitățile ~ 427
contemplarea ~ 127, 248, 252
coruperea chipului 323
darurile chipului 143
de rob 360
dihotomic 40
Duhului Sfânt 45
după chipul lui Dumnezeu 396, 406, 416-419, 421
Fiului 135, 261, 439
frumuseții dumnezeiești 308
imuabilității divine 125
ipostasului divin 81
omului ceresc 418
omului nedecăzut 315
prezența ~ lui Dumnezeu în om 175
restaurat prin Hristos 316
și asemănare 147, 174, 315, 319-320, 327, 330, 395, 398, 404, 413-415,

417-418, 425, 428, 448, 539, 617-618, 649
slavei Domnului 81-82, 217
tainic al harului 426
Chiril al Alexandriei
și școala alexandrină 23, 621, 645
Corespondență
sfântului Vasile cel Mare 65, 134, 288, 300, 478, 482, 483-484, 486, 597, 612, 640
sfântului Grigorie de Nazianz 295, 299, 612
Creație poetică
a sfântului Grigorie de Nazianz 147, 609-612
Credință
adevărată 350
adevărul de ~ 23, 25-26, 48
afirmarea ~ 585
apărarea ~ 268, 294, 334, 622
apologia ~ 113, 630
articole de ~ 27
consolidarea ~ 205
conținutul ~ 27
creștină 60, 139, 271, 308, 313, 334, 353, 404, 635
cunoașterea trăită prin ~ 322
depozitul ~ 33
desăvârșită prin botez 114
dogmele ~ creștine 8
dreapta ~ 15, 36, 40, 43, 98, 103, 112, 118, 143, 189, 194, 207, 275, 280, 297, 347, 363, 484, 504, 511, 621, 636
edificarea ~ 202
expunerea dreptei ~ 622
falsă 378
faptele ~ 414
fixarea ~ 139
idealul ~ 280
inițierea în ~ 318, 330
ispășire prin ~ 539
îmbunătățirea ~ 402
înaintare în ~ 325
în Duhul 116-117
în Dumnezeu 145, 147, 276
în Hristos 543, 548-549, 568
în Sfânta Treime 52
în Tatăl și în Fiul 113, 116
întărirea ~ 306, 480
înțelesurile ~ 317
învățătură de ~ 41, 184, 260, 266-267, 272, 277, 306, 635
izvoarele ~ 32
justificarea credinței 339
lumina ~ 215, 262
libertatea de ~ 477
lucrătoare prin iubire 551
mărturisirea ~ 49-52, 71-72, 113, 132, 145, 210, 274, 347, 350, 359-360, 486, 504, 607
mărturisirea prin ~ 560
mărturisitor al ~ 26
măsura ~ 414, 549, 566-567, 576
naturalețea ~ 104
niceeană 623
normă de ~ 621
nucleul ~ 374
omul este ~ 15
ortodoxia ~ 307
păstrarea ~ 113, 124, 297, 629
primirea ~ 359
primirea prin ~ 393
probleme ale ~ 24, 267
puritate dreptei ~ 333
puterea ~ 146
progresul în ~ 471
rațiunea ~ 307
râvna ~ 484
realitatea ~ 74
simplitatea ~ 347
stabilirea ~ 293
și cunoașterea 352
și rațiunea ~ 272
temelia ~ 48
tradițională 23
trăirea ~ 325
triumful ~ 7
unitatea ~ 273, 294
zidirea ~ 191, 348, 520-521, 556, 573, 576
Creștinism
adversari interni ai ~ 24, 312
apărător al ~ 138
biblic 85
capadocian 629
convertirea la ~ 292, 343, 465, 473, 613, 623
epoca de aur a ~ 183, 477
esența mistică a ~ 148
influența ~ 283

învăţături ale ~ 374
istoria ~ 8
norme ale ~ 197
perioada primară a ~ 640
persecutori ai ~ 137
principiul hristocentric al ~ 188
românesc 636
şi cultura clasică 460, 464, 475, 632
şi Edictul de la Milan 23, 477
şi erezie 24
şi filosofia 344, 469, 643
şi păgânism 284, 464
sistem de gândire al ~ primar 56
spiritul ~ 464-465
tainele ~ 334
tuturor 469, 472, 476
viziunea despre lume a ~ 443
Cultura
antică 192
capadocienilor
contemporană 649
creştină 209, 284, 475
„din afară" 16
europeană 171, 365
filocalică 415
filosofică 645
greacă 24, 58, 146, 284, 312, 336, 344, 400, 442, 460, 468, 495, 632, 637, 643, 644, 647
greco-latină 334, 343
păgână 284, 337, 464
profană 209-210
teologică 477
umană adevărată 74
Cunoaşterea
adevărată 247, 305, 310, 313, 321, 323, 325
adevărului 82, 189, 250, 318, 360, 539, 647
apofatică 325
aprofundată a învăţăturii revelate 205
autentică 305
calea ~ lui Dumnezeu 308, 322
celor ascunse 252
certitudinea ~ adevărate 307
comprehensivă 378
contemplativă 309-310
Creatorului 74, 407
deplină 316, 360
desăvârşirea ~ 321
Divinului 40
dogmelor 139
duhovnicească 311
Duhul ~ 127, 248, 250
Duhului 29
falsă 113, 315, 322
fiinţei lui Dumnezeu 349, 357
filosofică 309-310
finală 592
iluminarea prin ~ 107
iniţierea în ~ 317
înţeleaptă 321
limitată 276
limitată a imanentului lumii 74, 204-205, 248
lui Dumnezeu 26, 43, 47-48, 50, 119, 127, 140, 154, 158, 160, 204, 213, 248, 257, 272, 275, 314-318, 322-324, 328-329, 346, 378, 421, 548, 592-593, 644
lui Hristos 313, 548, 568
lumii create 158
luminarea „din ~" 247, 256
mistică 311, 322, 324
naturală 27, 320
naturii lui Dumnezeu 275-276
naturii reale a binelui şi răului 587
necuprinsului dumnezeiesc 376
nemijlocită 313, 318
nemărginirii 142
personală a lui Dumnezeu 308
pregustarea ~ 323
prin lumina raţiunii 259
progresivă 309
raţională 142, 177, 248, 307, 309-310, 322
relaţia ~-libertate 307, 320-321
Sfintei Scripturi 611
simplă a lucrurilor 258
suprarațională 262
sursele ~ 306, 310
ştiinţifică 648
şi învăţătura 97
şi libertate 303, 305
tainică 20, 324
Tatălui 108
teologică 314
Treimii 141
umană 189, 346
unirea ~ cu libertatea 326
veşnică 325, 329
vie 258, 322

## D

Darurile chipului, *vezi* Chip
Decadență
  morală 273
Deoființă
  Fiul este ~ 402
  termenul 362-363,
Deoființime
  Duhului Sfânt 625
  sensul 142, 363, 612
Diavol
  amăgirea ~ 33, 481
  convertirea ~ 88-89
  cursa ~ 518
  existența „relativă" a ~585
  focul cel veșnic pregătit ~ 564, 571
  ispitirea de către ~ 122, 238
  lucrarea ~ 619
  mândria ~ 619
  mântuirea ~ 89, 442
  minciuna ~ 319, 347
  poftele 548
  proiectele ~ 347-348
  restaurarea 583
  și căderea omului 32
  slujirea ~ 530
  stăpânirea ~ 531, 533
  tirania ~ 35, 117, 530
  viclenia ~ 90
  vindecarea ~ 35, 39
Didactic
  activitate ~ 205
  principiu *vezi* Principii didactive
  sensul exemplelor în ~ 186
  strategii didactice 183
Didactică
  cadrul de referință al ~ 196
  imperativul fundamental al ~ 190
Didim cel Orb
  și școala alexandrină 23, 126, 338, 437, 454
  autor al scrierii *Împotriva lui Eunomiu* 341
Dogmă
  aprofundarea ~ 639
  ascultarea ~ creștine 615
  botezului 544
  cunoașterea ~ 140
  definirea ~ Sfintei Treimi 304
  dumnezeiești ~ 511
  eshatologică 480
  exprimarea ~ 346
  formularea ~ 357
  fundamentale creștine 23
  hristologică 348
  integritatea ~ 344
  înțelegerea ~ 538, 541
  învățătura ~ 39
  învierii 620
  istoria 23, 39
  ortodoxia ~ 348
  Sfintei Treimi 139, 149, 607, 631-632
  teologiei 129
Duhul Sfânt
  al Adevărului 44, 75, 131, 252
  ajutorul ~ 121-122, 132
  atmosfera ~ 119
  atributele ~ 131
  botezul cu ~ 44
  chipul ~ *vezi* Chip
  credința în Duhul 116-117
  cunoașterea *vezi* Cunoaștere
  cuvintele ~ 112
  darul ~ 44, 185, 485, 599
  dumnezeirea ~ 275
  harul ~ 80, 128, 184-186, 261, 414
  „în Duhul" 248
  Ipostasul ~ 276-277
  invocarea ~ 50, 53
  închinarea în ~ 249
  înnoirea în ~ 478
  învățătura ~ 505-506
  insuflarea ~ 353
  legătura Fiului cu ~ 103
  lucrarea ~ 46, 50, 53, 61, 128, 166, 180, 185, 227, 261
  luminarea de la ~ 249, 255
  mângâierea ~ 48
  pecetea ~ 409
  prezența ~ 44, 47
  primirea ~ 413
  „prin Duhul" 248
  purcederea ~ 28, 85, 141-142
  puterea unificatoare a ~ 43, 50-51, 84
  raportul ~ cu Tatăl și cu Fiul 112, 128, 131, 271, 334, 336
  roada ~ 549
  sălășluirea ~ 421
  strălucirea slavei ~ 130

Tatălui 261
Templu la ~ 206
unirea ~ cu sufletul 111
unitatea ~ 206
unitatea în ~ 481
Unul 126, 204
Dumnezeu
ajutorul lui ~ 35
asemănarea lui ~ cu omul 30
asemănarea cu ~ 191
chipul lui ~ *vezi* Chip
comunicarea cu ~ 94
creatorul ~ 23
creaţia lui ~ 230, 574, 617
credinţa în ~ *vezi* Credinţă
comunicarea cu ~ 317
conlucrarea cu ~ 191
Cunoaşterea lui ~ *vezi* Cunoaştere
Cuvântul lui ~ 28-29, 77, 100
darul lui ~ 95, 118
dreptatea lui ~ 531
energii necreale ale lui ~ 76
este duh netrupesc 27
experierea lui ~ 160
fiinţa lui ~ 14, 38, 89, 340, 354, 355
imanenţa lui ~ 40
împăcarea lui ~ cu sufletul omului 40
Împărăţia lui ~ 50, 72, 79, 94, 532, 535
însuşirile lui ~ 183
întâlnirea cu ~ 598
înţelepciunea lui ~ 105
invocarea lui ~ 36
iubirea lui ~ 34, 89, 540
iubirea de ~ 146
harismele lui ~ 549
harul lui ~ 531, 533, 540, 549
manifestarea lui ~ 152
măreţia lui ~ 105
mintea lui ~ 601
nemuritor 30
numele lui ~ 49, 79, 622
participarea la ~ 388
planurile lui ~ 40
porunca lui ~ 116, 549
poporul lui ~ 117
prezenţa lui ~ 83-85
providenţa lui ~ 598
puterea lui ~ 107, 355
reîntoarcerea la ~ 39
slava lui ~ 107, 360
sfinţenia lui ~ 34
tainele lui ~ 630
Tatăl 28
transcendenţa lui ~ 33
un singur ~ 623
unirea omului cu ~ 40, 378, 621
unitatea lui ~ 27, 139
Unul 142
vederea lui ~ 27, 94, 597, 622
vocea lui ~ 598
voinţa lui ~ 102, 602

## E

Educaţie
afirmarea ~ 209
creştină 184, 492, 495, 637
dimensiunea temporală a ~ 204
mântuitoare 186
permanentă 199
promovarea ~ 209
tinerilor 477
Energie
a Tatălui 340
binevoitoare a lui Dumnezeu 584, 587
cunoaşterea ~ necreate ale lui Dumnezeu 588
divină 31, 277, 250, 319, 340, 405, 417
Duhului 80
lucrarea ~ necreate în lume 367
manifestarea ~ necreate 354
necreată 76, 79, 94, 228, 367
participarea la ~ lui Dumnezeu 588
Epectază
aspectul de stabilitate al ~ 388
ca atitudine permanentă a omului 388
ca depăşire a timpului 388
ca dorinţă de a vedea lumina divină 415
ca mişcare 389
ca progres neîncetat în virtute şi cunoaşterea lui Dumnezeu 376-377, 382, 593
ca trecere din slavă în slavă 328
conceptul de ~ 371
determinată de ideile infinităţii şi transcendenţei persoanei umane 417
divină 329
doctrina ~ 376, 591-592
ideea de ~ 327
interpretarea ~ la Grigorie de Nyssa 328, 389

interpretări ale conceptului de ~ 380
preepectaza 329
starea de ~ 326-329
termenul ~ 326, 376-377, 591
trăirea vieții veșnice ca ~ 329
Eshatologie
alexandrină 584
lui Origen 445
lui Platon 445, 452, 459
separarea ~ 85
sfântului Grigorie de Nazianz 620-621
sfântului Grigorie de Nyssa 26, 38, 441, 447, 596
sfântului Vasile cel Mare 150
Euharistie
a recunoștinței 44
ca fundament al relației cu Hristos 77
înțelegerea Sfintei Euharistii 393
taina 36
trupului 37
Evanghelie
botezul ~ 557
întâlnirea ~ cu filosofia 43, 58
legătura ~ cu Dumnezeu 171
legătura dintre ~ și Întrupare 46
lui Hristos 72, 511, 554
predicarea ~ 71-72
și tradiția 48
trăirea ~ 59
vestirea ~ 59
Exegeză 55-61, 199, 201, 307, 441, 597, 599
Experierea
a adevărului 258
celuilalt 180
lui Dumnezeu 592, 648
sfințeniei 198

## F

Ființă
actualizarea deplină a ~ 227
anterioară devenirii 141
Bisericii 45
creată 30, 161
creatoare 30
cugetătoare 28
cunoașterea ~ divine 276
deoființă 110
desăvârșirea ~ 122
dialectica ~ și neființei 141
distincție dintre ~ și ipostas 144, 365
distrugerea ființei 406
divină 29, 140, 225, 245, 276
ființă intelectuală 158
Fiului 362
identitatea ~ 27
individualitatea specială a ~ 363
întrupată 175
izvorul ~ 49
limitată 252
lui Dumnezeu 14, 38, 92, 204, 275, 340, 355, 404
lumii 333
mai presus de toate 14
necreată 30
neipostatică 365
nenăscută 339
omul, ~ dublă 156-157
răscumpărată 166
rațională 49, 135, 163, 262, 419, 618
răului 36
relația de ~ între Tatăl și Fiul 245
și existență 11-12, 18
simplă 275
stări exaltate ale ~ 389
Tatălui 23
teologică 404, 407
trupească 159
umană 203, 209, 405
unică 340
unitatea de ființă 100, 142, 420
unitatea numerică a ~ 27
vie 126, 167
Filosofie
adevărată 97, 344-346, 469
antică 305
conflictul dintre ~ și teologie 334
convertirea la ~ 469
deșartă 97
despre Dumnezeu 311
formulări ale ~ 344
greacă 58, 163
influențe ale filosofiei 57, 344
limbajul ~ contemporane 346
neputința ~ 345
păgână 310
podoaba ~ 343
practica ~ 467
practică 180

preceptele ~ 469
raţionalistă 149
sfera ~ 468
subordonarea ~ teologiei 334, 342
Frate (fraţi, surori)
anahoret 67
creştin 485
despre ~ desfrânat, lacom, beţiv, batjocoritor, răpitor 570
ferirea de ~ aflat în neorânduială 519, 544, 571
fraţii aflaţi în călătorie 484
fraţii şi surorile sfântului Grigorie de Nyssa 539, 579-582
greşeala ~ 517
întristarea ~ 556
iubirea de ~ 124, 225
judecarea pentru toţi ~ 186
mâncare ~ 201
mânia faţă de ~ 562
mântuirea ~ 208
mincinoşi 291
mustrarea ~ 208, 513, 572
neliniştirea ~ 359
obştea ~ 519
păcatul împotriva ~ 574
sfântului Grigorie de Nyssa 25, 140, 304, 375, 436
sfântului Vasile 90, 98, 266, 269-270, 289, 295, 304, 309
slăbiciunea ~ 196
strâmtorarea ~ 513
ura de ~ 225

## G

Grigorie
de Nyssa 7, 23, 25-27, 39, 41, 58, 87-90, 93, 162, 164, 181, 250, 269, 295, 299, 303-316, 371-429, 436, 448-461, 492, 579, 591, 612
de Nazianz 25, 46, 57, 90, 97, 126, 137, 144, 156, 160, 265, 294, 372-374, 418, 434, 447, 464, 470, 492, 586, 605-619
Palama 211-212, 257, 260-261, 382, 404, 621

## H

Har divin *vezi* Duhul Sfânt
Hermeneutică 55-61, 199, 201, 307, 441
Hristologie 362, 409
Hristos
a doua venire a lui ~ 583
apropierea de ~ 19
asemănarea cu ~ 471
Cap al Bisericii *vezi* Biserica
căutare lui ~ 19
comuniunea cu ~ 225
credinţa în ~ 296
cucernicia lui ~ 608
cunoaşterea lui ~ 313
Evanghelia lui ~ 511, 519, 537
deplinătatea lui ~ 361, 376
dragostea lui ~ 186, 197, 564, 567, 576
harul lui ~ 119, 537
imitarea lui ~ 187, 208
împărăţia lui ~ 473
îngroparea lui ~ 118
Întruparea lui ~ 21, 182, 599
învăţătura lui ~ 467, 470, 472
învierea lui ~ 33, 36, 180
jertfa lui ~ 46
lumina lui ~ 215, 262, 324
Mântuitorul ~ 44
Mirele 18-19
moartea lui ~ 180
mărturisirea lui ~ 359
moştenirea lui ~ 491
natura omenească a lui ~ 33
numele lui ~ 333
omenitatea lui 23, 227
persoana lui ~ 24, 417
plinătate în ~ 47
poruncile lui ~ 470, 472
răscumpărarea lui ~ 177, 181
relaţia dintre ~ şi Biserică 18
trupul lui ~ 37, 185-186
Trupul şi Sângele lui ~ 36
ucenici ai lui ~ 534
unitatea persoanei lui ~ 33
urmarea lui ~ 265
venirea lui ~ 227, 610
viaţa lui ~ 326
victoria lui ~ 588
vieţuirea în ~ 225

## I

Iconomia
ascultării 574
lui Dumnezeu 81, 118, 187, 619

lui Hristos 545
mântuirii 81, 84, 632
Iertare
a păcatelor 83, 408, 516, 530, 532, 537, 539, 545, 553, 555, 564, 571
garantată tuturor 586-587, 589
Iisus-Omul 410
Individ 27, 123, 405-406, 587
Ioan Botezătorul 224, 537, 543, 562-563, 571, 575
Ioan Damaschin 25, 37, 39, 357, 404, 621-622
Ioan Gură de Aur 72, 79, 148, 335-336, 349, 373, 396, 418-420, 477, 479, 586, 608, 613
Ioan Scărarul 79
Ipostas
axa Dumnezeu-univers- ~ 650
biologic 405, 407, 410, 413, 415
ca realitate istorică 415
chipul ~ divin 81
conştient 650
deosebirea dintre ~ 363
deosebirea şi comuniunea ~ 134
fiinţă şi ~ 345, 365, 631
identitatea ~ 363
Ipostasuri divine 268, 277
născut din asceză 414
omul-ipostas 650
*ousia* şi ~ 271
persoană şi ~ 644
răul nu este ~ 619
separarea esenţei de ~ 402
specificul ~ 125
spiritual 409
termenul ~ 101
topirea ~ 89
trei ~ 101, 142, 335
uman 649
Iulian Apostatul 24, 58, 138, 144-147, 283, 608-609

## Î

Înrudirea
cu Dumnezeu 416
dintre Iisus şi oameni 144
dintre suflet şi Dumnezeu 416
dintre suflet şi trup 416
fiinţială dintre Tatăl şi Fiul 499
Întuneric (al Dumnezeirii) 91

## J

Judecata de Apoi 454, 583, 585, 588-589, 620

## K

*Kerygma* 45, 53

## L

Libertate
a vorbirii 31
actul de ~ al omului 182
adevărata ~ 317
adevărului dobândit 322
asumarea ~ 413
ca stare ontologică 424
cunoaştere şi ~ 303, 307, 320-321
de a se înălţa către asemănarea cu Dumnezeu 322
de alegere 121
de credinţă 477
de exprimare 485
de exprimare a divinului 648
de manifestare religioasă 629
duhovnicească 320
Duhului Sfânt 100
eternă 318, 328
exprimarea ~ 180
ideea de ~ 171
iluzorie 401
limitată 173, 400
lui Dumnezeu 329
neîngrădită de minciună 321
omului de a se îndumnezei 329
prin trăirea credinţei 325
progres al ~ 181
raportul ~ -determinism 179
redobândită 321, 329
Sfântului Duh 353
starea de ~ a făpturii 93, 320
sufletului 329, 530
voinţei 32, 39, 323, 584
Lectură protreptică 463
Logos
creator 74-75, 77
divin 78
Dumnezeu- ~ 523
Hristos- ~ 71

lucrarea ~ divin 344
unicitatea ~ 73-74
unirea ~ cu omul 393
Lumină
„Să fie ~ !" 231-232, 243
aderență la ~ 226-227
adevărului 14, 118, 194, 245-246, 256, 491, 495
apelul la ~ 111
arătarea ~ 226
ca element dat și creat pentru lume 230
ca element legat direct de Dumnezeu 215
ca înduhovnicire 249
calea „ ~ " 14, 226
Calea, viața și ~ 215
cauza ~ 236
cea adevărată 75, 81, 107, 127, 214, 227, 245, 247, 259
cea curată a cunoașterii dumnezeirii 213
cea desăvârșită 225
cea dinafară 233
cea mai presus de ceruri 235
cea mai pură ~ 158
chip al ~ adevărate 242
crearea ~ 232, 235
creată 262
credinței 215
cunoașterii 256, 539
dătătoare de viață 233
depărtarea de ~ 224
din Lumină 245, 364
distingerea ~ de întuneric 215, 231
duhovnicească 111, 250, 415
dumnezeiască 15, 228, 245, 262
Dumnezeu a creat ~ 232
Dumnezeu este ~ 217, 234
falsa ~ 227
feței Domnului 259
fiii ~ 113, 119, 214, 225, 253, 261
fizică 229, 243, 245-246
frumusețea ~ 232, 243
imaginea ~ 216, 245
îmbrăcarea lumii în ~ 233
împărăția ~ 107, 247
împărtășirea ~ dumnezeiești 233
în Sfânta Scriptură 214
îndrumării faptelor bune 197
inepuizabilă 227
internă a lumii 242
învățătura despre ~ 211, 214
legătura între dreptate și ~ 216
legea și îndemnurile bune ca ~ 219
limita între ~ și întuneric 221
lipsa de ~ 31, 216-217, 220
lucrarea ~ 225
lui Hristos 127, 215
lumii 215, 230, 258, 503
mărturie despre ~ 224
milei 223
mintea ca ~ 212
născută 246
nașterea ~ 245
natura ~ 242
neapropiată 225, 244, 511
necreată 258
nenăscută 246
noțiunea de ~ 216
oamenilor 223
omului 223
Părinte al ~ 214
preexistă lumii materiale 235
prefacerea de ~ 227
purtător de ~ 216
rațiunii 259
raza de ~ 143
readucerea ~ 221
realitatea ~ 215
reflexul ~ 232
schimbă fața creației 232
sensibilă 245
sfânta ~ 212
Sfintei Scripturi 43
Sfintei Treimi 80
spirituală 246, 258-259
spirituală a adevărului 249
stâlp de ~ 222
strălucirea ~ 232, 236, 253, 256
strălucirea ~ divine a Duhului Sfânt 31
sursa ~ 228
teolog al ~ 213
teologia ~ 212
teologiei 259, 405
ucenicilor 226
ura față de ~ 254
venirea ~ 218, 225
veșnică 233, 253
viețuirea în ~ 225

## M

Mântuire
aproapelui 208
ca ideal suprem 185, 189
ca reîntoarcere la origini 443
calea spre ~ 176
concepţia despre ~ 443
creştinilor 442
demonilor 458
duşmanilor 590
întregului cosmos 590
lui Satan 587
lumii 119
neamului omenesc 81
obiectivă 187
omului 40
opera de ~ 35
sufletelor 118, 310, 343, 367, 443, 446
sufletului şi a trupului 446
terapia traumelor 95
tuturor 456
universală 91
valoarea trupului în actul ~ 644
Maxim Mărturisitorul 8, 39, 83, 93, 95, 176, 180, 371, 373, 382, 392, 583, 586-589
Misiune
Bisericii 55, 59, 303
de apărare a Ortodoxiei 185
Duhului Sfânt 86
fiinţei umane 169
lui Hristos 59
preoţească 209
responsabilitate ~ sfinte 197
sacră 56
sfântului Vasile în Armenia 63, 65, 68
suveranilor 296-297
Monoteism
iudaic 27, 29, 365

## N

Natură
adevărată 406
adevărată a omului 152, 409
apofatismul ~ 174
caracteristicile ~ lui Dumnezeu 384
cele două naturi ale lui Iisus 144, 151, 165, 168
cele trei naturi ale omului 163
chip al ~ 416
comportamentul ~ umane 165
confuzia între ~ divină şi lume 404
coruptă a omului 406
creată 126
creată a sufletului 162-164, 168
Creatorul ~ 236
Cuvântului 40
daruri ale ~ 361
de mister a Bisericii 73
denaturarea ~ 344
deosebirea Duhului după ~ 112
desăvârşirea ~ 397
determinismul ~ 182
diferenţa de natură 101
dinamică 397
distincţia ~-persoană 172
divină 29, 31, 33-34, 109, 126, 129, 267, 272, 340
fizică 258
identitarea ~ divine 271
impersonală 365
inaccesabilitatea ~ divine 204
inactivitatea ~ 209
inferioară 157
inteligibilă 164, 168
interpenetrare mutuală a ~ 180
legile ~ 182
libertăţii 175
luminii 236, 242, 259
materială 162, 164-165, 227
negarea ~ 429
originară a omului 181
raţiunile ~ materiale 258
răului 585
răutatea derivată din ~ materiei 446
relaţia dintre formă şi ~ 135
restaurată 166
simplă a Frumosului 316
spirituală 152, 162, 165, 168
structura ~ umane 427
trupului 155, 162
*typos*-urilor 116
umană 33-34, 92-93, 147, 151, 156, 158, 165-166, 177, 316, 329, 377, 393, 397, 415, 417, 456, 458
umană a Fiului 276
umană purificată 422
universului 40, 444
Născătoarea de Dumnezeu 524, 527, 611

Nenaştere
ca esenţa lui Dumnezeu 339
naştere prin ~ 246
Tatălui 143
Nenăscut
ca esenţă a lui Dumnezeu 339
ca definind exact realitatea fiinţei divine 349
ca proprietate a persoanei 349
Noetic 159
Nonexistenţă
a răului 644
Noul Testament 49, 71, 116, 185, 200, 218, 226, 418, 517

## O

Om (*anthropos*) 14
Origen 14, 19, 21, 23, 25, 39, 46, 53, 88, 125, 153, 166, 176, 306, 318, 391, 442, 444, 449, 456, 460, 469, 583-585, 529
*Ousia*
conceptul 59, 172
fire 402
primă 172
secundă 172
şi ipostas 271

## P

Participare (*methexis*) 126, 444
Paternitate
şi filiaţia 246, 366
Patimă
curăţirea de ~ 184, 201, 309, 378
depărtarea de ~ 320
eliberarea de ~ 376
lipsa de patimi 152
lupta împotriva ~ 266
mântuitoare 82, 117, 187
spirituale 160
Persoană
cele trei ~ 28
deosebirea de ~ între Tatăl şi Fiul 23
distincţia natură- ~ 173
doctrina ~178
faţă 110
lui Hristos 24, 49, 54
noţiunea de ~ 171
*prosopon* 101
Treime de ~ 27, 100
unitatea ~ lui Hristos 33
Platon 11-12, 17, 57, 138, 141, 163, 306, 399, 444, 446, 452-453, 472, 630
Principii didactice
al accesibilităţii 194
al asigurării conexiunii inverse 205
al îmbinării teoriei cu practica 201
al însuşirii temeinice a cunoştinţelor 204
al intuiţiei 190
al învăţării active şi conştiente 196
al motivaţiei 189
al sistematizării şi al continuităţii cunoştinţelor 199
eclesiocentric 185
hristocentric 187
priceperilor şi deprinderilor 204

## R

Rai
aşezarea ~ 15
bunătăţile ~ 88
eshatologic 156
în afara ~ 425
locuitori ai ~ 176
„mijlocul" ~ 13
Restaurare
creaţiei 443
diavolului 583
finală 90, 583
stării paradisiace 244
tipuri de ~ 587
trei ~ 93
trupului 156
tuturor 39, 41, 584, 621
umanităţii omului 182
Revelaţie
divină 39, 43, 172, 207
naturală 219

## S

Sfânta Scriptură 33, 38, 43-44, 163, 306, 319, 330, 343, 359, 493
Sfânta Treime
armonia perfectă a ~ 271
calităţi personale ale ~ 417
cinstirea ~ 212
credinţa în ~ 52
demonstrarea Treimii Pesoanelor 29

dogma ~ 139-140, 149, 304, 607-608
fericita ~ 126
fundamentul comun al ~ 245
invocare numelui ~ 80
Ipostasurile ~ 272, 607
iubirea ~ 296
lumina ~ 80, 262
natura ~ 263
odihna ~ 390
pecetea ~ 45
Persoanele ~ 86, 125, 182, 204, 271, 349, 357, 403-404, 418, 614
personală 251
problematica ~ 146
relaţia lui Hristos cu ~ 328
structura supremei iubiri 367
Taina ~ 374
unitatea ~ 45
unitatea lui Dumnezeu în Treime 139
unitatea şi diversitatea ~ 272
Stare naturală a omului 166
Stare primordială 30, 35, 38, 41
Substanţă
omului 401
subzistenţă 271, 364, 400
supremă 339
Suflet
ca substanţă creată 30
desăvârşirea ~ 60
dezlegarea ~ de trup la vremea morţii 177
distincţia ~-trup 175
împăcarea lui Dumnezeu cu ~ 40
înălţarea ~ 27
itinerariul ~ 19
luminarea ~ şi trupurilor 213
mântuirea ~ 114, 343
moartea ~407
natura ~140
nemurirea ~ 17
nemuritor 150
ochiul ~212
pervertire a ~ 93
preexistenţa ~ 30, 40
problema ~ 17
relaţia ~ cu Hristos 19
schimbarea sufletelor 60
şi trupul 24, 90, 161, 300
supremaţia ~ 38

## T

Teologie
a luminii 212
a Sfântului Duh 247
alexandrină 584
apocatastatică 460
apofatică 356
apuseană 52-53, 74-77, 94, 304
atributelor divine 644
autentică a misticii creştine 314
ca „taină" 615
canonică 212
conflictul dintre ~ şi filosofie 334
contemporană 50
conversia dialecticii greco-romane în ~ 140
creştină 71, 86, 149, 334, 341, 344, 346, 365, 442, 591, 644
creştină personalistă 366
deplinătatea ~ 350
dezvoltare a 643
dogmele ~ 129
duhul ~ răsăritene 632
evoluţia ~ răsăritene 622
fundamentarea ~ 41
greacă 584
icoanelor 48, 639
împăcarea ~ cu filosofia 39, 614
„în căutare" 89
ingerinţa filosofiei în ~ 345
istoria ~ 23
limbaj şi ~ 351, 366
limbajul apofatic al ~ 442
lumina ~ 259
modernă 380
negativă 592, 594
niceeană 365, 594
ortodoxă 94-95, 403, 586, 647
Părinţilor Capadocieni 250, 335, 630
patristică 54, 249, 301, 344, 403, 405, 411, 629
pnevmatologică 185
primatului 47
progresul ~ 630
răspândirea ~ creştine 343
relaţia ~-experienţă-limbă 354
revelaţiei biblice 643
românească 632, 639
romano-catolică 76, 84

ruptă de spiritualitate 77
scopul ~ 367
secularizată 77
sfântului Grigorie de Nyssa 39, 41, 377
sfântului Grigorie Palama 212
sfântului Maxim Mărturisitorul 586, 588
sfântului Vasile cel Mare 44, 47-48, 53, 81-82, 85, 230, 250, 492, 643
sinteză între ~ şi ştiinţă 647-650
socială 212
speculaţiei 583
spirituală 593
termeni fundamentali ai ~ creştine 361
trinitară 212, 645
Teologumenă 87, 94-95
Terminologie trinitară 333-346
Trup
ca temniţă a sufletului 56
sufletul dă viaţă ~ 152
*Typos* 116, 383

## U

Unirea cu Dumnezeu *vezi* Dumnezeu
Unitate *vezi* Dumnezeu
Unul-Născut 82, 103, 114, 125, 187, 193, 204, 356, 364, 502, 529, 533, 551, 575, 576

## V

Vasile cel Mare 7-8, 14, 25, 33, 43-68, 79, 81-82, 86, 90, 97, 100-102, 104-110, 114-117, 120-139, 183-186, 188, 200, 204-220, 230, 232, 234-235, 240-309, 326, 328, 333-402, 439, 470, 477-508, 511, 517, 586
Vechiul Legământ 18, 24, 29, 46-47, 59, 71, 102-103, 111, 127, 130, 187, 195, 200, 223, 258, 418, 517, 599, 602, 637
Vechiul Testament 563-564-565, 568, 570